HANS VON CAMPENHAUSEN

LOS PADRES DE LA IGLESIA

I

PADRES GRIEGOS



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32
MADRID

Título original:
GRIECHISCHE KIRCHENVÄTER

*

Lo tradujo al castellano
SERAFIN FERNANDEZ

Depósito legal: M. 2.846.—1974 (I)
ISBN: 84-7057-157-5 (Obra completa)
ISBN: 84-7057-155-9 (Tomo I)

Printed in Spain by
Artes Gráficas Benzal - Virtudes, 7 - Madrid-3

CONTENIDO

INTRODUCCION

LA PATRISTICA Y LOS PADRES DE LA IGLESIA

Se llama «Padres de la Iglesia» a los escritores ortodoxos de la Iglesia primitiva. El autor que actualmente se propone darlos a conocer no se encuentra ante un terreno inexplorado. Ningún otro sector de la historia eclesiástica ha sido sometido a tan abundantes y minuciosas investigaciones ni tampoco otro alguno ha motivado controversias tan encarnizadas. Así, pues, nos parecen aquí oportunas algunas precisiones sobre lo que se debe entender por «patrística» o «patrología».

A menudo se considera como el objeto de la patrística el estudio, la explicación, la crítica de las obras literarias y teológicas escritas por los Padres de la Iglesia. Vista desde este ángulo, la patrología no sería más que una historia de la literatura eclesiástica, paralela a la historia de las doctrinas y de los dogmas, a la cual determinaría y complementaría, haciendo al mismo tiempo las veces de último capítulo o de apéndice en la historia literaria de la Antigüedad. Pero si la patrística existe, es que ni la filosofía ni la historia general de la Iglesia bastan para dar razón de la fe y línea teológica de los Padres. En realidad, la noción de «Padres de la Iglesia» tiene origen en la dogmática y responde a la necesidad que sentía el catolicismo de probar su autenticidad por la tradición [1]. Convenía, en efecto, reunir los testimonios de la tradición católica «auténtica» para reforzar los dogmas establecidos y defender los que todavía estaban en discusión. Con tal

fin, desde el siglo IV se estudiaron las opiniones de los antiguos teólogos universalmente reconocidos y en todo tiempo designados con el nombre de «Padres de la Iglesia». Estos se impusieron poco a poco, y su autoridad se afirmó paralelamente a la autoridad indudable y más antigua del canon bíblico, de la Escritura. Todavía hoy, el interés dogmático prestado a la «tradición» representa para la teología católica un elemento de la más alta importancia. Si no, ¿por qué negar el honor de ser llamados «Padres de la Iglesia» a doctores incontestablemente reconocidos en su época, como Orígenes o incluso como Clemente de Alejandría, cuya autoridad es una y otra vez puesta en duda, mientras que a otros —por ejemplo, Cirilo, patriarca de Alejandría— nadie les discute su derecho al título de «doctores *ecclesiae*»? Estas clasificaciones posteriores obedecen al mismo principio que la fijación del canon y de la literatura cristiana primitiva. Ciertos documentos señalados como «apostólicos» y reunidos en el Nuevo Testamento en una compilación «canónica» determinan el dogma, en tanto que otros escritos igual de antiguos y tan venerados como los anteriores en su origen pasan por «apócrifos» o son rechazados formalmente.

Nosotros no estableceremos tales diferencias en nuestra obra. Estas distinciones son quizá legítimas desde el punto de vista de la Iglesia e, incluso en el caso del Nuevo Testamento, están muy bien fundadas; pero en un trabajo puramente histórico, como el nuestro, esas pretendidas normas de poco servirían para el conocimiento objetivo de los Padres. Por otra parte, en tanto que los patrólogos más antiguos creyeron deber respetar dichas normas, la patrística no pudo salir del «estado de confusión original» contra el que Frank Overbeck ya protestaba en 1882. En su calidad de filólogo e historiador exigía éste una apreciación crítica de los escritos de los Padres conforme a los

métodos de la historia literaria y, especialmente, a los de la historia del estilo y de los géneros. Cada vez se acepta más el argumento de esta exigencia, si bien los resultados que se esperaban todavía no han sido conseguidos plenamente.

Este punto de vista «literario» no es, sin embargo, el único que cuenta para quien desea emprender un trabajo objetivo sobre los Padres, ni basta ciertamente para definir por sí solo un método de análisis. Porque los hombres por los que se interesa la patrística no se presentaron como literatos o como simples escritores teológicos: tenían la convicción de ser representantes de la verdad divina. Mensajeros de la Palabra, se consagran a asegurar a ésta su continuidad en el seno de las comunidades cristianas de su tiempo. No desean la gloria de los retóricos ni la de los eruditos; semejantes ambiciones son hasta expresamente condenadas. Jamás las preocupaciones de orden literario o histórico, cuando existen, son puestas en un primer plano. Los Padres se consideran como los legítimos doctores de la Iglesia, como filósofos cristianos, como comentadores competentes e iluminados de la Biblia, que encierra la revelación salvífica de Dios. Si no los comprendemos en este sentido y se nos escapa la gravedad de su empresa, nos arriesgamos a transformar arbitrariamente su intención y a no ver bien el objeto de su obra.

Los mismos criterios se imponen si queremos juzgar su aportación a la historia universal. Es innegable que los Padres fueron los primeros en unir para siempre la herencia antigua a la tradición cristiana, creando así las bases de la civilización espiritual de Occidente. Y no estuvo ausente de su pensamiento el problema que originaba el hecho mismo de esta unión; supieron captar, a menudo de manera muy penetrante, todas las dificultades en él residentes y buscar una solución teológica que pudiera servir de cimientos. Pero su principal preocupación no era el dilema, tantas veces deba-

tido por nuestros historiadores modernos, entre adaptación o conservación de la tradición antigua. Lo que esencialmente les interesaba era la verdad absoluta, y esta verdad no la encontraban, con su valor de autoridad, en la tradición antigua, sino, por el contrario, en la Escritura y en la tradición de la Iglesia concerniente a la historia de la salvación.

En los esbozos que van a seguir nos proponemos retratar a los Padres de la Iglesia tal como ellos mismos se vieron y decir de qué manera concibieron y realizaron su vocación. Este libro no es un compendio de historia literaria relativa a los primeros autores cristianos ni un resumen de historia de los dogmas centrados en la doctrina. Aquí se habla de varios hombres, cada uno con su peculiar carácter; de los fines espirituales que les fueron propios, en el marco de su ambiente y de su tiempo; de los papeles que, respectivamente, desempeñaron en la Iglesia.

El presente volumen se limita a los Padres de lengua griega [2]. La literatura cristiana que nos es accesible comienza en el ámbito griego; y, para los cuatro primeros siglos cristianos, la teología griega sigue siendo determinante. Esta teología, por otra parte, se desarrolló según leyes que le eran inmanentes y ha logrado constituir un sistema armonioso. No cometeremos el error de atribuirle otros fenómenos espirituales, occidentales u orientales, únicamente porque le fueran «contemporáneos». Nos arriesgaríamos a falsear y oscurecer su auténtica imagen.

Al frente de la estirpe espiritual de los Padres griegos se halla una personalidad notable. Su actividad coincide —y esta coincidencia no se debe al azar— con las primeras elaboraciones, todavía titubeantes, de un canon del Nuevo Testamento, cuyo sentido y alcance se irían determinando poco a poco. Los Padres de la Iglesia, a diferencia de las generaciones de la edad apostólica o inmediatamente posapostólica, no se con-

sideran testigos directos de la revelación de Cristo, pero reconocen el testimonio primitivo como perfecto en principio y fundan sobre él su propia reflexión doctrinal. Los Padres no escriben ya evangelios, apocalipsis o epístolas apostólicas, sino comentarios y disertaciones, tratados polémicos y apologéticos de contenido edificante, sistemático, incluso histórico a veces. Ponen sus propios dones y facultades al servicio de la Iglesia, guardando respecto a ella una total libertad.

Es más difícil determinar el fin de la era de los «Padres de la Iglesia» que fijar su comienzo. Gracias a la continuidad de sus esfuerzos seculares, los Padres crearon una tradición sólida. Pero, a partir del momento en que la creencia en la tradición se convirtió en definitiva y obligatoria, quedó restringida la libertad en lo relativo a la investigación bíblica sistemática. Es aquí donde, por nuestra parte, vemos el fin de la era patrística. En efecto, entonces cambian el método y la concepción teológicos de la Iglesia. En tal sentido, ésta, a partir del siglo v, se vuelve «escolástica»; la autoridad de los antiguos Padres, de los doctores de antaño, comienzan a prevalecer en la Iglesia sobre el ascendiente personal de los maestros espirituales del momento.

Los doce doctores cuyas vidas y obras vamos a exponer aquí no representan, evidentemente, más que un grupo limitado entre la considerable multitud de los Padres griegos; podríamos fácilmente aumentar su número. Esperamos, sin embargo, no haber omitido ninguna de las personalidades más características y lograr así, a través de estos nombres, resaltar los puntos más esenciales de una evolución espiritual.

I

JUSTINO

La cristiandad primitiva no hacía teología; vivía espiritualmente de sus tradiciones, de las revelaciones recibidas por sus jefes y profetas. Profecías, enseñanzas, epístolas —en parte anónimas— se expresaban en la omnipotencia del Espíritu Santo. Más tarde, otros escritos se difundieron, abrigados por los nombres de los primeros testigos apostólicos. Es en el transcurso del siglo II cuando aparecen los primeros teólogos, quienes, partiendo de una reflexión personal, elaboran los esquemas de una doctrina sobre la que tratarán a continuación de fundar, defender y desarrollar la verdad cristiana. Tal evolución solamente fue posible bajo la influencia del espíritu griego, de su concepción de la razón y gracias a las formas tradicionales de la cultura helénica.

Estas influencias no actuaron sólo desde el exterior, aunque ciertos contactos fuesen inevitables desde que la Iglesia abandonara la tierra materna del judaísmo para buscar el propio desarrollo en el seno del Imperio Romano y de su cultura universal. Para que naciera lo que actualmente llamamos teología era mucho más necesario que la herencia griega fuese acogida desde el interior y asimilada mediante un esfuerzo difícil. La prueba contraria nos la ofrece la historia paralela del judaísmo y del Islam, religiones que quedaron al margen de la corriente espiritual griega. En este sentido, el primer teólogo fue Justino, «el filósofo», o bien el «mártir», como se le llamaba antes, porque murió como

filósofo cristiano sellando su vida con el testimonio de su sangre.

Pero ¿fue realmente Justino el primero en tomarse el trabajo de traducir el cristianismo en categorías helénicas? Esta es una cuestión siempre debatida. La historia del espíritu está hecha de transiciones continuas, y toda nueva época que determine el historiador, todo comienzo, como todo fin, no son más que simplificaciones sugestivas.

En efecto, antes de Justino, y ya en la primera mitad del siglo II, se había intentado presentar el evangelio cristiano bajo la forma de un sistema racional y filosófico para conseguirle una audiencia más amplia. Pero, a excepción de los primeros comentarios de Lucas en los Hechos de los Apóstoles, todos estos intentos antiguos son tan torpes, impersonales y primitivos, que nada se pierde olvidándolos. Unicamente con Justino adquieren valor espiritual y peso teológico. Justino es realmente, pues, un iniciador y un innovador, aun habiéndose negado a pasar por tal. No se le hace justicia al contarlo, como ocurre frecuentemente, entre los «apologetas» de finales del siglo II, lo cual equivale a considerarlo de manera tácita como el simple representante de un grupo más vasto y de una corriente más general. Aquellos que después, como Taciano o Atenágoras, hicieron la apología del cristianismo pertenecen a la escuela de Justino, quien además sobrepasa en mucho a los apologistas anteriores; por ejemplo, a Arístides y a Cuadrato, autor este último apenas conocido. Superioridad que no es sólo fruto de una cultura más rica, más profunda, sino que responde sobre todo a la personalísima actitud de Justino frente a esta cultura.

Ante los paganos, Justino no quiere tanto parecer filósofo como serlo de verdad. Lo que se propone decirles no le interesa únicamente por lo que tiene de «apología»: ha meditado antes sus argumentos; él es

el primero en estar convencido de que son pertinentes. Su filosofía cristiana no es una simple puesta a punto de las polémicas judías o escépticas contra la idolatría pagana, sino el resultado de una evolución personal, de unas opciones propias, de una orientación espiritual. De ahí el interés de esta teología, cualquiera que sea su deuda respecto a ciertas escuelas y por incompleta y vacilante que aparezca aun en su conjunto.

«Justino, hijo de Prisco y nieto de Baqueyo», se dijo natural de Flavia Neápolis (actualmente Macusa, cerca de Siquem), en Palestina. Con mucha delicadeza mundana designó una vez como compatriotas a los samaritanos; pero no debemos por esto ver en él a un «oriental». Su ciudad, que Vespasiano destruyera hasta los cimientos durante la guerra judía, acababa de ser reconstruida; era una colonia grecorromana. Justino, seguramente pagano de nacimiento, es el representante perfecto de la clase media de su tiempo: ciudadano acomodado, fiel al sistema, desligado de las viejas tradiciones; de espíritu abierto, emprendedor y cosmopolita, pero también hombre de gran probidad. Su desahogo económico le permitió organizar su vida como le plugo y se hizo filósofo. Como a tal, Cristo lo llamó, y él se convirtió al cristianismo. «El cristianismo —decía Justino— es la única filosofía sólida y útil que he encontrado». Su conversión ocurrió en Efeso, donde él localizaría retrospectivamente su *Diálogo con el judío Trifón*. Más tarde lo encontramos en Roma, lugar desde el que, hacia el año 150, dirigió a los paganos su *Apología*. También allí, diez años después, murió mártir, decapitado.

En la introducción del *Diálogo,* Justino nos da una descripción sucinta de su evolución espiritual. Platonizante, ve la incomparable superioridad del cristianismo en el claro conocimiento que éste tiene del auténtico ser de Dios, conocimiento que sólo es posible en el ejercicio de la «justicia». En la *Apología* Justino sub-

raya con insistencia el amor de los cristianos hacia sus enemigos, su paciencia, su castidad, su respeto a la verdad y, sobre todo, su valor ante la muerte; virtudes que por sí solas permitían refutar las calumnias que corrían acerca de los cristianos y a las cuales, hasta poco antes, él había concedido crédito. Esta experiencia vivida, esta seguridad inconmovible en las convicciones últimas son, para Justino, las características del cristianismo. Los cristianos —afirma— poseen la verdad: su vida, su moral lo atestiguan. Las fuentes de donde extraen su conocimiento de Dios no se secarán jamás. Su doctrina cumple, por tanto, la tarea propia de la filosofía que, según él, consiste esencialmente en una búsqueda, en un preguntarse y preguntar por Dios.

Firme en esta convicción, Justino desarrolla, en oposición a las escuelas filosóficas del paganismo, una crítica aún más instructiva. Conoce bien la filosofía «ese monstruo de múltiples cabezas» [1] con el que tantas veces se topara cuando buscaba por todas partes la verdad. Pero las lecciones del estoico le habían resultado estériles, ya que no entraban generalmente en el auténtico problema, el de Dios. El peripatético lo había decepcionado más todavía, cuando después de algunos días de enseñanza se permitió, gesto indigno de un filósofo, reclamarle sus honorarios. Siempre deseoso de estudiar, Justino se confió entonces a un pitagórico, que también le defraudó, pues le exigía, tanto en música como en astronomía y geometría, una suma de conocimientos que Justino estaba lejos de poseer y que no tenía tiempo de adquirir. Porque, en su opinión, la filosofía debía ser algo muy distinto de una ciencia entre las demás. Así, optó finalmente por el platonismo, declarándose él mismo platónico.

La imagen que Justino se hace de Platón está claramente simplificada según las nuevas necesidades de la teología. Entre el tesoro del pensamiento platónico retiene algunas ideas principales, que, por otra parte, a

veces deforma en un sentido dualista: pone en evidencia la noción de la verdad pura del ser auténtico, a la cual acceden el pensamiento puro y la razón, Dios, que es Uno, más allá del mundo creado, y que se identifica con el bien y con la belleza. La verdadera doctrina de Platón no era, a fin de cuentas, mucho mejor comprendida por la mayor parte de los filósofos paganos de la época. Por otro lado, si Justino se refiere a Platón, no se contenta con citarlo; lo ha leído y, a su manera, comprendido e interpretado. En sus obras lo repite, cita e imita. Platón fue para Justino, como para tantos otros después de él, el «puente espiritual» que conduce hasta los mejores, hasta los «más viejos filósofos» [2], o sea, hasta los profetas del Antiguo Testamento y, a través de ellos, hasta Cristo mismo. La espiritualidad del filósofo se nutrirá en adelante con las palabras de los profetas y de Cristo. Platón, primero su guía y modelo, se convirtió de este modo para él en un precursor y aliado.

La intención de Justino no era, sin embargo, interpretar filosóficamente el mensaje cristiano ni fundir en una sola doctrina la filosofía de Platón y el evangelio de Cristo. Piensa que no hay más verdad filosófica que la del cristianismo, y si adopta a Platón es porque éste tiene el mérito de estar de acuerdo en gran parte con esta única verdad. Dios se ha manifestado a lo largo de todos los siglos y entre todos los pueblos. Desde siempre, y siempre mediante Cristo, ha revelado a todas las naciones, no sólo a los judíos, fragmentos, muestras de su verdad eterna. En cuanto a su eterna razón, ésta apareció para siempre en la persona de Jesucristo. De este modo, se puede decir que «todos los hombres que vivieron según la razón» fueron cristianos; entre los griegos, por ejemplo, Sócrates y Heráclito, y entre los «bárbaros», Abrahán, Elías y muchos otros [3]. Así, mediante una concepción audaz, la historia del espíritu humano, cuya grandeza se muestra

en la «filosofía», se verá condensada en Cristo y realizada en él.

Jesucristo es el Hijo de Dios. Justino aportó a este dogma esencial del cristianismo una justificación filosófica racional que tendía a disipar ante los ojos de los paganos toda sospecha de politeísmo. Cristo es el «Logos», es decir, la propia Razón divina, que Dios Padre hizo nacer de sí mismo sin disminución de su ser. El mundo fue creado por medio de este «Logos», que, finalmente, en tanto que «Palabra» de Dios, llegó a encarnarse para enseñar a los hombres la verdad y sabiduría perfectas. El maravilloso cumplimiento de todas las profecías que constituye la venida de Jesucristo a la tierra prueba irrefutablemente la verdad de estas afirmaciones. Los milagros que él realizó y no deja de realizar y el carácter sublime de su mensaje impiden que subsista ninguna duda respecto al origen divino de Cristo. El es el «nuevo legislador», que triunfa de todas las resistencias demoníacas y trae al mundo, antes de su próximo fin, la salvación eterna. Sus sufrimientos y muerte no podrían conmovernos menos que las persecuciones desencadenadas contra los cristianos. Los verdaderos filósofos siempre han sido perseguidos.

Justino defiende su fe como si se tratara de una evidencia, de un conocimiento inteligible y al alcance de todos, lo cual no deja de asombrar. Su disposición a aceptar, sin ver en ello la menor dificultad, doctrinas en alto grado chocantes para el pensamiento filosófico antiguo y que desde siempre habían provocado risas y críticas tiene también bastante de sorprendente. Seguro de los testimonios bíblicos, Justino acoge como verdades inamovibles la crucifixión del Hijo de Dios, los efectos sobrenaturales de la Cena, la resurrección de la carne e incluso la vieja esperanza del reino milenario, centrada en la nueva Jerusalén, que la propia Iglesia discutía ya en la época. El no tiene dificultad en creer.

A pesar de su formación filosófica, está sólida y profundamente enraizado en la fe y las ideas religiosas de su comunidad; reconoce a la Biblia una autoridad incondicional. Nos haríamos una imagen todavía más precisa de esta confianza absoluta si poseyéramos sus obras estrictamente eclesiásticas, es decir, que destinaba sólo a los lectores cristianos. Pero todas ellas se han perdido, sin duda porque dejaron de satisfacer a las generaciones posteriores, que quizá hasta las encontraron a veces sospechosas.

No obstante, Justino se sabe filósofo y se considera como tal. Cristiano, su misión sería enseñar. Y se hizo profesor. En Roma preparó un local «encima de las termas de Timoteo» (?) y se rodeó de discípulos, entre los cuales varios fueron célebres más tarde como doctores y escritores cristianos. Auténtico maestro de sabiduría, no aceptaba, claro está, salario alguno en pago a su enseñanza. Comunicaba «la doctrina de la verdad» a cualquiera que «deseara ir a su casa»[4]. Orgullosamente, como antes, llevaba el manto griego que distinguía a los filósofos. Tal actividad se asemeja claramente a la de un misionero cristiano. Justino, sin embargo, enseña a título personal; a diferencia de los maestros anteriores del cristianismo primitivo, su campo de acción no se limita a la comunidad eclesial: la suya es una «escuela privada» que representa un nuevo cuadro sociológico. Junto con sus discípulos, se vio mezclado en las habituales rivalidades de escuelas y camarillas, pero sus disputas llegaron a ser más encarnizadas y para él más peligrosas, pues detrás de ellas se ocultaban oposiciones de orden religioso. Justino cuenta[5] cómo obligó a Crescencio, filósofo cínico que había atacado a los cristianos, a discutir con él y cómo puso en evidencia la completa ignorancia de su adversario. Pero este detractor, nada amedrentado con la derrota, no cesó en sus fanfarronadas y calumnias contra los cristianos y hablaba sin parar de cosas que él

no comprendía o no quería comprender. Un hombre así, decía Justino, no merecía siquiera el nombre de filósofo.

El *Diálogo con el judío Trifón* revela cómo se representa Justino una discusión filosófica seria sobre cuestiones de fe. El cristiano y el judío que mantienen esta disputa se esfuerzan, cada cual por su parte, en sostener un tono digno y encontrar argumentos racionales, imparciales y objetivos. Uno y otro respetan las reglas de la discusión y renuncian al éxito fácil. Importa únicamente reconocer la verdad, a la que se debe llegar a través de un diálogo tranquilo y, por así decirlo, científico. Es en esto donde resulta nueva la forma que emplea Justino: él se comporta como «filósofo». Su estilo es también afable; su lenguaje, lleno de mesura y amabilidad. Se reconoce en todo ello al discípulo de Platón. Los antiguos apologistas y portavoces de la Iglesia nunca se habían expresado de tal manera.

Examínese, por el contrario, su pensamiento fundamental; se verán entonces los lazos que unen a Justino con la tradición cristiana anterior, hasta el punto de parecer el lenguaje filosófico de la introdución al *Diálogo* un disfraz fortuito e inútil. El propio autor reconoce haber tenido que renunciar a escribir un preámbulo según las reglas del arte y el método de los retóricos. En vez de tratar la ética cristiana siguiendo un plan sistemático, se contenta con exponer a manera de catecismo los mandamientos del Señor. En vez de analizar la naturaleza de la Iglesia, cuenta la vida de una comunidad cristiana y describe la liturgia de los oficios. Hasta en sus razonamientos se limita en ocasiones a reproducir las fórmulas tradicionales de la confesión de fe trinitaria. Justino considera como su deber esencial el interpretar las Sagradas Escrituras y, sobre todo, el Antiguo Testamento. Al igual que un maestro de la Iglesia primitiva, dice haber recibido de Dios para esto un «carisma». Sin embargo —e insiste en esta idea—,

al hacerlo hay que proceder además de forma clara y racional. La simple recitación mecánica de fórmulas aprendidas de memoria atrae inevitablemente la contradicción y el error.

En otro aspecto, Justino se esfuerza en llegar más lejos que sus predecesores: intenta realizar un estudio exhaustivo de las pruebas bíblicas y escriturísticas. Así, el *Diálogo* se convierte en un vasto compendio, raramente sobrepasado en riqueza, ni siquiera por trabajos análogos más recientes, de todos los pasajes del Antiguo Testamento susceptibles de apoyar la fe cristiana. Para llevar a cabo su empresa, Justino utiliza principalmente el método alegórico-tipológico, que ya venía usando el judaísmo. Al mismo tiempo, con una minuciosidad por completo rabínica, colecciona las palabras clave entre las que pueden existir algunas relaciones ocultas. El «árbol de vida» del Paraíso; los palos mediante los que Jacob cambia el color de las ovejas; la columna de piedra «ungida» de Betel y todos los «ungidos» en general; las varas de Aarón y de Moisés y todas las otras varas y palos del Antiguo Testamento, sin olvidar el «árbol plantado en la corriente de las aguas» ni «la vara y el cayado» cantados por el salmista, todos son para Justino claros indicios, prefiguraciones, tipos, de la cruz de Cristo y profetizan, por consiguiente, a Cristo mismo. Actualmente, los embrollados meandros de estos razonamientos, cuyo estilo resulta denso y a veces cargante, son de una lectura bastante fastidiosa. Hay que reconocer, pese a ello, la clarividencia de Justino, quien nunca pierde de vista las grandes líneas esenciales y sabe dominar el asunto tratado. Sus conclusiones sobre la cristiandad, nuevo pueblo de Dios, sobre su santidad y naturaleza espiritual, y sobre la maravillosa universalidad de la Iglesia, extendida por el mundo entero, son en particular impresionantes. Al considerar así a la Iglesia, Justino muestra nuevamente una actitud iluminada y

ecuménica: el filósofo cristiano saluda en el cristianismo a la nueva religión universal, la única verdad que importa anunciar en su tiempo.

A través de toda su obra, Justino revela claramente la intención de que todos los hombres lo entiendan, aun dirigiéndose sólo a los judíos, los herejes o los paganos. Esta tendencia a la universalidad no se explica ni por el simple gusto de discutir ni por la preocupación de enseñar a todos los pueblos, sino más bien por la tenaz voluntad de obligar a todos a una elección definitiva. La verdad ya no se mantiene en una fría neutralidad, al margen de la contienda; por el contrario, está concretada en Cristo y vive en una comunidad dada, en una determinada enseñanza, en una palabra divina. El hecho de que, bajo esta forma, la verdad se haya hecho accesible no sólo para los eruditos, los cultos, aquellos que hasta entonces se llamaban filósofos, sino verdadera y realmente para cualquiera, es una prueba más de su perfección definitiva. Por esto es preciso ahora tomar partido por esta verdad, afrontando todos los prejuicios y calumnias, como conviene a los filósofos, y, si es preciso, hasta arriesgando la vida. Ser filósofo es tener una misión y servirla.

El indicio más conmovedor de esta voluntad de Justino se encuentra en la *Apología,* que escribió en Roma antes del *Diálogo.* Aquélla reviste la forma de una demanda expresa, de una queja pública, en la que se dirige al emperador Antonino Pío, a los gobernadores, al Senado y a todo el pueblo romano. «¡Qué gran injusticia se comete con los cristianos —declara en este escrito— cuando se les conceptúa como una secta de criminales y se les persigue sin tregua! Que se prueben de una vez sus pretendidos delitos; si entre ellos hay culpables, la comunidad no los protegerá. No; el Imperio no tiene súbditos más justos, más leales, más piadosos que los cristianos. Estos serán siempre los aliados naturales de los príncipes para asegurar la paz del mun-

do. ¿Puede un gobierno ilustrado reprocharles que no compartan los nefandos prejuicios de la superstición? La multitud pagana que persigue a los cristianos está en realidad empujada por los enemigos de los hombres, por los demonios, celosos de su poder. Pero filósofos de piedad auténtica seguirán siempre la razón, que les ordena amar la única verdad, y evitarán adherirse a las opiniones erróneas, aunque éstas hubieran sido establecidas por la tradición» [6].

Justino trata de impresionar favorablemente a los césares apuntando hacia su deseo de pasar por filósofos y hacia sus pretensiones, a menudo declaradas, de encontrarse a la cabeza de un gobierno moderno e ilustrado. Sin embargo, esta *captatio benevolentiae* no tiene nada de adulación: «En todas partes se os alaba como a soberanos magnánimos, filósofos, protectores de la justicia y amigos de las letras. Ya se verá si lo sois realmente. No me he presentado ante vosotros para halagaros con mis palabras ni abundar en vuestra opinión, sino para someteros una demanda, después de cuyo examen detenido y penetrante deberéis resolver si no queréis ser juzgados. ¡No os dejéis intimidar por la fuerza brutal de los prejuicios y de la superstición, no cedáis a la presión de la masa ignorante, no emitáis vuestra sentencia llevados de una precipitación irrazonable e influidos por viejas y mezquinas calumnias! Podéis matarnos, pero no podéis hacernos daño» [7].

Esta *Apología* sorprende por la asombrosa habilidad con que los razonamientos de índole moral y teológica se mezclan con reflexiones tomadas del derecho y la política. Pero Justino no veía, o más bien no deseaba ver, las verdaderas causas profundas de las persecuciones contra los cristianos: la unión fundamental entre el Estado y la religión, base esencial del Imperio Romano como de todo otro Estado o sociedad antigua. La retórica de estos razonamientos casi jurídicos nos parece, en consecuencia, artificial y rebuscada a veces.

De todas formas, en conjunto, su argumentación es bastante hábil, especialmente cuando con ella apela al buen sentido, susceptible de comprender que, suprimiendo cristianos, se suprimen contribuyentes, que la persecución no conduce a nada y que tal conducta es moralmente criminal. Justino —resulta conmovedor comprobarlo— presume que su causa es de pública notoriedad y no duda, por ejemplo, que los césares hayan oído ya hablar de él y de su disputa con Crescencio. No sonriamos ante su candor ni nos indignemos ante las inexactitudes que introduce en sus largas polémicas contra la mitología y la filosofía pagana. Admiremos más bien la probidad, franqueza e intrepidez poco comunes de este hombre, que defendía la causa de una comunidad sabiéndola perdida de antemano. No es extraño que perdiera la vida en su empresa.

El relato del final de Justino ha llegado hasta nosotros. Siendo Rústico (163-167) prefecto de Roma, lo detuvieron junto con otros seis cristianos. Como lo consideraban hombre «sensato e instruido», fue él quien, durante el interrogatorio, sirvió de portavoz a sus hermanos prisioneros. Todos rehusaron categóricamente obedecer al juez, el cual les pedía renegar de Cristo, el Salvador. Justino declaró que, tras estudiar y examinar atentamente la doctrina cristiana, había reconocido en ella la verdad. Por eso quería mantenérsele fiel «incluso aunque esta verdad no convenga a las gentes cegadas por el error» [8]. Confesó su fe inquebrantable en la resurrección y el juicio e, impávido, escuchó, al igual que sus compañeros, la sentencia pronunciada contra ellos: «No habiendo querido hacer sacrificios a los dioses ni acatar las órdenes del emperador, serán azotados según la ley y conducidos al lugar de la ejecución para ser decapitados» [9].

Justino aparece como un carácter sencillo, libre, sin complicación. Confiesa francamente su fe, su esperanza, sus intenciones, pues cree en la verdad de las «ense-

ñanzas de Cristo», que él profesa y que a sus ojos contienen, sin lugar a dudas, la salvación para el mundo entero. Su doble atadura, a la filosofía y a la Iglesia, no le crea ningún problema. La posteridad, en cambio, se ha dado cuenta poco a poco de las dificultades que tal postura implicaba. Pero la vida de este «filósofo y mártir» [10] es todo un programa. Casi todos los Padres de la Iglesia griega, consciente o inconscientemente, siguen la senda abierta por él.

II

IRENEO

Ireneo es una generación más joven que Justino, y su reflexión teológica no escapó a la influencia de este precursor. No obstante, por varios motivos, representa un tipo anterior de maestro cristiano y da pruebas de una más antigua doctrina. Ireneo no había tenido que entrar en la Iglesia como un extraño, llevando consigo todas las exigencias del paganismo y de su inquieta espera. Había crecido en el seno de la antigua Iglesia, conocía sus tradiciones y vivía para servirla. No pretendía ser «filósofo», sino un discípulo de los antiguos Padres, un depositario fiel de la auténtica tradición de los Apóstoles.

Sólo poseemos de Ireneo obras destinadas a lectores cristianos, mientras que de Justino únicamente conservamos apologías dirigidas a los no creyentes. Cuando Ireneo hablaba a los paganos, también tenía muy en cuenta sus problemas y gustos intelectuales. Pero la labor apologética era marginal en comparación con su actividad eclesial y teológica: el único escrito apologético que Ireneo dedicó «a los griegos» era, según el testimonio de Eusebio [1], «muy perentorio», pero también «muy corto». La conversión de los paganos no ocupaba el centro de sus preocupaciones, como lo prueban su lenguaje, su manera de pensar y la forma con que se expresa en los escritos llegados hasta nosotros. Ireneo habla al modo de un predicador experto, no al de un filósofo o un misionero: su frase es rica; su tono, paternal y edificante, aunque en ocasiones un tanto tosco y colérico. El autor no sobresale por erudición ni tiene gran éxito cuando intenta mostrarse agudo, pero es necesario apreciar su calor, hondura y

seriedad al plantear aspectos religiosos esenciales, que él desarrolla con un entusiasmo convencido y convincente. Así, Ireneo es para su época el prototipo del pastor de almas concienzudo y el defensor infatigable de la enseñanza eclesiástica. Los siglos siguientes lo han considerado, con una veneración rebosante de gratitud, como el gran testigo de la verdad apostólica en un tiempo difícil y lleno de emboscadas.

Ireneo era originario del litoral del Asia Menor, tierra griega desde la más lejana Antigüedad. Fue en su ciudad natal donde descubrió el puro y auténtico evangelio, al cual quiso permanecer fiel durante toda su vida. A menudo contaba cómo, siendo niño todavía, tuvo ocasión de escuchar en Esmirna las predicaciones de Policarpo, el gran obispo mártir, que pasaba por discípulo de los Apóstoles. Después le encontramos de presbítero en Lyon. En el año 177, el anciano obispo de esta Iglesia murió víctima de una persecución violenta, e Ireneo, relativamente joven aún, fue elegido para sucederle. Su autoridad episcopal se extendía también sobre la comunidad de Vienne y otros grupos de menor importancia situados en la Galia meridional, en la jurisdicción de la misma diócesis. Una gran parte de esta población hablaba griego, la lengua materna de Ireneo, o al menos —tal era el caso de las pequeñas ciudades y aldeas— lo entendía sin esfuerzo.

Por otra parte, en el siglo II los cristianos occidentales tenían todavía el griego por una lengua eclesiástica. Nadie se escandalizaba de que un natural de la lejana Asia fuese elevado en la Galia al rango de obispo. El carácter cosmopolita del Imperio Romano y su cultura universal helenística ayudaban a la Iglesia a desenvolverse. Esta, a cambio, no se consideraba ligada a una única lengua ni a una sola cultura. Era la época en que en Africa se comenzaba a predicar en latín, e Ireneo, por consideración a sus oyentes de origen celta, recurría a veces a la lengua de éstos. En su ardor por

propagar la fe, la Iglesia cristiana se mostraba más «ecuménica» y menos sujeta a prejuicios que la sociedad grecorromana pagana, que ignoraba al mundo «bárbaro».

La influencia ejercida por Ireneo no quedó circunscrita al país galo. Del mismo modo que él se sentía afecto a la Iglesia universal, cuya unidad celebraba como un milagro divino, su propia palabra fue pronto escuchada y venerada en toda la cristiandad. No había llegado todavía a obispo cuando los jefes de la comunidad cristiana de Lyon, a la sazón presos, lo enviaron a Roma provisto de calurosas recomendaciones. Allí debía Ireneo presentar a las autoridades eclesiásticas una carta en la que se solicitaba comprensión para con la «nueva profecía» del montanismo. Era éste un movimiento surgido en Asia Menor que trastornaba por entonces a toda la Iglesia. Sin embargo, Ireneo se sentía atraído por tal corriente espiritual, con su fe antigua en la fuerza milagrosa del Espíritu y con su austeridad moral, en ocasiones bastante reaccionaria. Todo esto le recordaba sus propios orígenes y le hablaba un lenguaje familiar. Por consiguiente, quería impedir que esa aspiración de la comunidad lyonesa y sus «profetas» hacia una piedad más interior se estrellara ante la incomprensión y recibiera condena de las autoridades eclesiásticas por simple vía administrativa.

Más tarde redactaría Ireneo en su propio nombre cartas que fueron a Roma y Alejandría. Las más de las veces estaban inspiradas en el deseo de reconciliar a las partes adversarias y restablecer la paz. Cuando el papa Víctor llegó a romper las relaciones con las Iglesias asiáticas a causa de viejas discordias relativas a la liturgia, Ireneo le dirigió una enérgica misiva, en la que, «como era debido», condenaba este proceder por demasiado autoritario [2]. Porque, según él, las diferencias de práctica podían ser toleradas sin perjuicio y, hasta en cierto modo, eran capaces de evidenciar la

unidad permanente que suscita la fe. Sólo importan la fe y la verdad evangélica transmitidas por los Apóstoles. En este aspecto resulta necesario, es cierto, permanecer vigilantes cuando surgen nuevos maestros que tratan de reivindicar el tesoro original o de falsificarlo. Ireneo acusó personalmente a ciertos hombres cuya teología le parecía dudosa, exigió su exclusión, si no de la Iglesia, sí al menos del sacerdocio, e hizo llegar al diácono que lo reemplazó en Vienne instrucciones dogmáticas sobre la mejor manera de instruir a los herejes. La lucha contra la herejía representa una parte de la evangelización auténtica y un deber esencial imperioso, al que Ireneo se consagró durante toda su vida. A ello contribuyó en primer grado su actividad de escritor.

La obra capital de Ireneo, los cinco libros del *Desenmascaramiento y refutación de la pretendida «gnosis»* (generalmente llamada *Adversus haereses),* está dedicada exclusivamente a la lucha contra la herejía y representa, todavía hoy, el más rico filón para la historia de la teología y de las sectas del siglo II. Sin embargo, no se debe ver en Ireneo, en razón de esto, a un polemista obtuso, ansioso por decir siempre la última palabra y ávido de discusiones dogmáticas. La Iglesia pasaba entonces por una grave crisis. Aunque su doctrina se expandió rápidamente, no estaba segura de poder conservar lo ganado en un mundo hostil, extranjero y pagano. La sustancia religiosa de su fe y los fundamentos históricos de ésta se hallaban amenazados de alteración y aun de destrucción; sólo una defensa enérgica podía socorrerla. Ireneo se sitúa a este respecto en la misma línea que Justino y otros teólogos de su generación. Algunos de los que se le presentaban como adversarios se encontraban todavía agrupados en el seno de la Iglesia, pero la mayor parte se habían separado ya de ella. Formaban innumerables grupos y «escuelas», constituyéndose a veces en comunidades

sólidas, entre las cuales parecía la de Marción la más fuerte e importante. Estas diversas sectas tenían en apariencia un único rasgo en común: deformaban y combatían lo que Ireneo estimaba como la enseñanza apostólica primitiva.

En realidad, los movimientos heréticos perseguían fines similares, no obstante algunas divergencias. Tendían y aspiraban a una concepción religiosa que, en el último siglo del mundo antiguo, se extendió ampliamente. Llamamos a esta doctrina *gnosis* porque sus representantes pretendían poseer un más alto «conocimiento» —en griego, *gnosis*— religioso. Pero Ireneo sólo hablaba de su «pretendido» conocimiento religioso, ya que, según él, empleaban sin razón la palabra «conocimiento». Los gnósticos transformaban el cristianismo en una religión dualista de salvación que consistía en huir del mundo. Por este motivo consideraban que no sólo el Antiguo Testamento, sino también la concepción cristiana primitiva de la fe y la historia de la salvación eran una prefiguración inferior y elemental de la perfección. Ya no veían en Cristo un hombre real, histórico, de carne y hueso, que cumplió las promesas hechas a Israel, sino más bien un ser celeste, casi mítico, de dimensiones cósmicas, cuya acción determinante habría sido transmitir el mensaje de la revelación, que arranca al alma humana del mundo sensible y la devuelve a su verdadera y eterna patria. Sobre la base de este nuevo conocimiento, espiritual y liberador, y también merced a diferentes prácticas sacramentales y ascéticas, el alma debe volverse espontáneamente hacia lo alto, con lo cual logrará alcanzar el ser espiritual y divino del que Cristo dio testimonio. Ya no tiene nada que ver con este mundo: el Dios creador, con sus ángeles, sus demonios y sus mandamientos, es precisamente la fuerza hostil de la que hay que huir.

A buen seguro, Ireneo no podía entender ni com-

batir todo el fárrago de representaciones, mitos y especulaciones gnósticos. Sin embargo, se tomó el trabajo de analizar las doctrinas y supuestas fuentes de cada secta, haciendo con ello aún más patente la impresión de caos y de colosal embrollo. Intentó construir sus «refutaciones» ahondando con un cuidado metódico en las verdades en discusión. Desgraciadamente carecía, para llevar a buen fin esta labor, de la claridad sistemática indispensable y también de objetividad, imparcialidad y orden. Su *Adversus haereses* es el paradigma de la obra panfletaria, desordenada, agobiante, en la que, por falta de categoría intelectual, el autor se agarra a cualquier argumento para denigrar, caricaturizar y hacer sospechosos a sus adversarios. Se recrea poniéndonos ante los ojos sus pretensiones ridículas, las contradicciones y el carácter fantasioso de sus proposiciones arbitrarias, la incesante discordia que reina en sus grupos y camarillas y, sobre todo, la vida vergonzosa y la deslealtad de sus jefes.

Pero en cuanto Ireneo pasa a exponer positivamente la fe de la Iglesia, eleva el tono y deja percibir lo profundamente adherido que está a la verdad, objeto de su combate. Refuta la blasfemia gnóstica, el desprecio de la creación y la leyenda de un Dios opuesto a Cristo, de un Dios que sería tan sólo el de los judíos y el del mundo material. Según Ireneo, lo que importa es comprender el significado del lazo que une a la creación con la redención y captar el sentido de la unión íntima que preside a la triple actividad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Sirviéndose de sus dos manos, que son el Hijo y el Espíritu, Dios creó al comienzo el mundo, lo adornó e hizo al hombre para este mundo según su propia imagen. Ciertamente, cayeron el hombre y toda la creación; pero Dios no los abandonó a su desgracia. En tres etapas volvió a llevar a la humanidad a su grandeza original: en el Antiguo Testamento, por los profetas, se manifestó como Señor; luego, mediante su

Hijo, nos regaló una filiación adoptiva, y un día, en su reino venidero, se revelará como Padre nuestro.

Verdaderamente, Dios permanece siempre insondable en su ser; en cambio, en el amor se nos ha hecho próximo, familiar y nos ha colmado de su Espíritu. «Es honra de Dios que el hombre viva, pero la vida del hombre es ver a Dios» [3]. A partir de ahí, la historia del mundo se revela en todo su sentido, y la redención, lejos de abolir la creación, la realiza en su expresión más completa. Ireneo no mantiene una fe fácil en el progreso; para él, todo se funda en la nueva relación de filiación con Dios que Cristo ha establecido. Pero siempre es sola y precisamente Dios quien, en su poder uno y trino, lo llena todo y, conforme a su misterioso decreto, lleva al mundo y a la humanidad a la consumación eterna.

No podemos afirmar que tales concepciones pertenezcan en propiedad a Ireneo; él mismo —ya lo hemos dicho— se preocupa poco de parecer original. Antes bien, a todo lo largo de su obra suele acudir al testimonio de los «antiguos», aspirando únicamente a transmitirlo de manera fiel. Lo mejor de lo que aporta no es en realidad suyo. Desde que se tiene esta convicción ha declinado el antiguo renombre de Ireneo como gran teólogo. Pero, en cualquier caso, logró insuflar nueva vida y dar un enfoque personal a lo recibido de la tradición, así como a los frutos de sus lecturas. La originalidad de Ireneo aparece en particular cuando renuncia a combatir a los herejes en el terreno dogmático para atacarlos a base de argumentos históricos. Los trata de innovadores y denuncia constantemente la fragilidad de su cristianismo, sin consistencia ni raíces, frente al cual se alza el testimonio auténtico de la fe apostólica original. La Iglesia verdadera no permite alteraciones arbitrarias del bien que se le confió en un principio. Naturalmente, Ireneo no se ha preguntado si su propia Iglesia, a pesar de las garantías que ofrece,

y quizá precisamente por su deliberada e ilimitada adhesión a la Escritura y a la fe del pasado, no hubiera debido transformarse. La referencia a los documentos antiguos basta a Ireneo para probar la autenticidad del mensaje de la Iglesia. Pero, si se examinan los escritos de la revelación gnóstica, con sus mitos y sus diversas tradiciones apócrifas, hay motivo para concluir que su refutación estaba de todo punto justificada.

Antes de Ireneo ningún teólogo de la Iglesia cristiana había apoyado su doctrina en la Sagrada Escritura. Para él, el canon de los cuatro Evangelios, junto con una serie de escritos apostólicos —canon aún no totalmente coincidente con el nuestro—, completa al Antiguo Testamento. Una y otra recopilación son citadas como «Escritura»; se está formulando la Biblia cristiana bipartita. La postura de Ireneo respecto a esta elaboración del canon era rigurosa. Desde el comienzo declaró que únicamente daba por auténticas las revelaciones hechas en el origen del cristianismo y afirmó su convicción de que el depósito, ya cerrado, de la enseñanza apostólica basta de una vez por todas para la salvación. En su opinión, los textos son intocables, al igual que sus propios escritos, que él desea preservar de toda corrupción susceptible de falsearlos. Ya la tradición de la Iglesia no es un factor independiente respecto a la Escritura: acompaña a ésta por el simple hecho de confirmar su testimonio. De ahí que, cuando los gnósticos llaman a sus tradiciones «privilegiadas», pueda decírseles con fundamento que son unos innovadores y que sólo los «antiguos» de la Iglesia, sus obispos y doctores, han conservado por línea directa la herencia de los Apóstoles. Solamente ellos poseen, por tanto, la tradición genuina y original. La lista de los obispos romanos, que acababa de ser establecida y que Ireneo cita [4], le sirve de modelo para subrayar la unión existente entre la Iglesia y los orígenes apostólicos. La magnífica unanimidad de todas las comunidades ortodo-

xas confirma dónde se encuentra realmente la verdad.

Poniendo así en evidencia la catolicidad, sucesión y magisterio de los obispos, cuyo ejemplo romano es, «más que todos los otros», manifiesto e instructivo, Ireneo puso los pilares sobre los que después se elaborarían las estructuras de la Iglesia. Pero sólo utilizó estas nociones para combatir las pretensiones de los gnósticos y no les dedicó más atención. Según Ireneo, la Iglesia se funda de manera inmediata en la antigua palabra apostólica y está en todas partes unida en la fe por el Espíritu Santo, que le ha dado sus bienes sobrenaturales.

Esta perspectiva aparece claramente en un breve escrito posterior —que hoy sólo se conserva en una traducción armenia—, el cual reúne los dogmas principales de la tradición cristiana «relativos a la prueba del mensaje apostólico». Aquí no aparecen ya los mencionados aspectos «jurídicos» y oficiales. El mensaje cristiano aparece bajo la forma sencilla de una historia bíblica que comienza por la creación y el pecado original y que, a través de la historia sagrada del pueblo hebreo, conduce hasta Jesucristo, quien con su muerte y resurrección salvó a la humanidad y regeneró su vida. Este acontecimiento decisivo no necesita otras garantías que las pruebas ofrecidas por el Antiguo Testamento, pruebas que Ireneo, como antes Justino, desarrolla ampliamente. Después de Cristo, los Apóstoles propagaron el mensaje por la tierra y fundaron la Iglesia. Esta se ha instalado en el mundo cual un nuevo paraíso. En todas sus comunidades la inspira el Espíritu Santo, allanándole el camino de la oración y la rectitud. Eliminada ya la fuerza de los ídolos y de la idolatría, ha dado comienzo una vida de santidad perfecta. Hasta el judaísmo pertenece ya definitivamente al pasado «porque poseemos al Señor de la Ley, al Hijo de Dios, y por la fe en él aprendemos a amar a Dios con todo nuestro corazón y al prójimo como a

nosotros mismos. El amor de Dios está en desacuerdo con todo lo que es pecado, y el amor al prójimo no permite que hagamos ningún mal a nuestros semejantes» [5]. La santa Iglesia, por su espíritu de sencillez, se halla al abrigo de todas las seducciones mundanas, pues sus fieles saben bien que un ignorante piadoso vale más que un sofista concupiscente.

Justino había dicho como «filósofo» que el cristianismo es una verdad inteligible para el juicio crítico de la razón. Ireneo añadirá que, aun siendo racional, el cristianismo no puede consistir nunca en una simple filosofía, porque se basa principalmente en la revelación y en la tradición sagrada, actúa bajo la acción del Espíritu y conduce a la fe mediante la única Iglesia católica y su palabra apostólica.

Este testimonio estableció un principio merced al cual la influencia de Ireneo ha permanecido siempre viva en el mundo occidental. Sus escritos fueron traducidos muy pronto al latín y, seguidamente, al siríaco y al armenio. Su profesión de fe, ortodoxa, basada en la tradición, obtuvo la total aprobación de los otros Padres griegos. Sin embargo, apenas se nota entre ellos la influencia de Ireneo, siendo él griego también, y acabaron casi olvidándolo. El estilo de Ireneo, sencillo y, desde el punto de vista literario, un poco torpe e ingenuo, daba una notable impresión de algo anticuado, demasiado primitivo. En cuanto a la concepción del cristianismo y de la Iglesia, los teólogos griegos no tardaron en verse ante nuevos y delicados problemas que no podían ser resueltos conforme a las piadosas tradiciones de las comunidades. Estos Padres, aunque se mantuvieron en una asombrosa independencia de pensamiento y de acción, buscaron mucho más que Ireneo soluciones filosóficas y nuevos caminos para dar con la antigua verdad e, interpretándola, hacérsela inteligible a sus contemporáneos.

III

CLEMENTE DE ALEJANDRIA

Clemente de Alejandría llegó al cristianismo por la filosofía, como Justino. Pero la palabra «filosofía» tiene para él un significado infinitamente más profundo y rico que para Justino, quien, animado del sincero deseo de instruir a los paganos, escogió siempre la vía que más rápidamente lo condujera a su objetivo, sin preocuparse de adquirir un bagaje filosófico de envergadura. Ningún Padre de la Iglesia ha suscitado juicios tan dispares como Clemente. La amabilidad y suavidad de su carácter no representan sino un aspecto de una personalidad en el fondo muy compleja, asombrosamente dotada y brillante. Clemente evita los caminos trillados, las fórmulas prefabricadas, las ideas triviales. Sus problemas, sus investigaciones y reflexiones no llevan nunca a una conclusión fija y definitiva; la discusión es su fuerte. Casi da la impresión de un hombre de letras incorregible y de un bohemio de academia. Pero es cristiano. Ha realizado una elección decisiva y trascendente que impone a todas sus curiosidades y preocupaciones intelectuales un objeto preciso e irreversible. Clemente se ha comprometido también a ser útil; guiar a los hombres hacia Cristo se convierte en su razón de existir. Y lo hace flexiblemente, sin dogmatismo, de una manera original y personal. Había recibido una formación que no era la habitual en la Iglesia y, a pesar de sus vastos conocimientos, no fue jamás un erudito en el sentido estricto del término. Era más bien el hombre del diálogo, de la experiencia espiritual, de la dirección de almas. Intuitivo, curioso, calibraba problemas que él era el único en entrever. Quizá

se le parecieron ciertos doctores de pequeñas sectas gnósticas, y más tarde le leyeron y apreciaron algunos monjes de cultura excepcional. Pero sus adeptos pertenecientes a siglos posteriores rozaron casi siempre la herejía o adoptaron, sin duda inconscientemente, ideas contrarias a la ortodoxia. Sin embargo, el siglo de Clemente no tenía en apariencia ninguna razón para alarmarse de su doctrina.

De la vida de Clemente no sabemos gran cosa. Se dice que nació en Atenas; aunque esta afirmación muy bien podría tener únicamente un valor simbólico. Como Justino, viajó. Siendo ya cristiano, recorrió las provincias de lengua griega, luego de haber estado en Asia Menor y Siria, hasta llegar a Italia meridional y Egipto, tratando en todas partes de perfeccionar su formación. Es significativa la interpretación que después dio de este viaje: lo había emprendido para encontrar un buen maestro. Eligió, por fin, al sexto de sus preceptores, Panteno, quien, si hemos de creer a Clemente, sobrepasaba a todos los otros en el arte de comentar la Escritura, aunque desdeñaba escribir nada de sus lecciones. A semejanza de los «antiguos», los maestros del cristianismo primitivo, Panteno sólo impartió una enseñanza oral, cuyo contenido está fuera de nuestro alcance. Los dos hombres se conocieron en Alejandría, hacia el año 180, encuentro que decidió a Clemente a quedarse en esta ciudad, donde pronto se estableció como maestro, del mismo modo que Justino lo había hecho en Roma. Estaba evidentemente relacionado con la comunidad cristiana, y, de ser cierta la tradición, la Iglesia le habría encomendado instruir a los catecúmenos. Pero esto es poco verosímil. Más bien se trataba de una «escuela» donde libremente se reunían oyentes de todas las creencias y convicciones. Paganos, judíos y «filósofos» pertenecientes a las tendencias más diversas podían encontrarse allí con cristianos, incluso herejes, pero cultos y deseosos de instruirse. Sus progresos

espirituales, fruto de la enseñanza que recibían, a menudo los determinaban a entrar en la Iglesia.

Clemente se sentía cristiano, católico, ortodoxo, y lo era de verdad. La fe en la Biblia, en torno a la cual se habían desencadenado las luchas contra los gnósticos, fue para él la piedra de toque de la ortodoxia. Se mostró conforme con el Antiguo Testamento y con la fe de éste en una creación esencialmente buena, y se esforzó en apoyar su propia doctrina en la palabra de la Escritura. Por eso la teología de Clemente fue ante todo una exégesis. El veía en la interpretación bíblica su vocación espiritual. Pero también tenía en cuenta otras doctrinas y contaba con los «filósofos» del momento, a los que trataba de hacer tomar parte en los debates. Si bien es cierto que combatió las falsas doctrinas de la gnosis y de otras herejías, supo tomarlas en serio y procuró sacar de ellas algún fruto. Las discusiones no buscaban tanto un «anatema» riguroso cuanto un esclarecimiento y comprensión mutua de las tesis en concurrencia. De este modo, Clemente vivió con los filósofos paganos en un común universo cultural, manteniéndose distanciado, no obstante, de los epicúreos y de los que negaban la providencia divina. Al igual que Justino, entre los filósofos prefirió a Platón, quien de todos ellos es, a sus ojos, el que más se aproxima a la verdad cristiana.

Alejandría, ciudad trepidante, llena de vida, era para un hombre como Clemente un ideal campo de acción. Y no sólo en razón de las vivas e intensas corrientes literarias y filosóficas que la surcaban, sino también porque, desde varias generaciones atrás, se mezclaban y fundían en esta ciudad las civilizaciones, las ideas, las tradiciones, modificando todas las creencias y «visiones del mundo». La afición a las ciencias ocultas y a la teosofía, que caracteriza al mundo antiguo en su declinar, tomaba aquí un ímpetu grandioso, facilitado por el viejo ambiente mágico de Egipto. Desde hacía

ya mucho tiempo, el judaísmo, imitado a la sazón por los cristianos, se había servido de tan privilegiada situación para intentar un esfuerzo misionero en medio de esta sociedad abierta a todas las corrientes espirituales. Es en tal ámbito donde hay que situar a Clemente si se le quiere comprender bien. De una parte, se apasionó por todas las antiguas revelaciones, tradiciones secretas y misterios, aun cuando él mismo los condenara; de otra, concibió el cristianismo no sólo como una «filosofía», sino además, y en gran manera, como una realidad y una fuerza capaces de sublimar por entero al hombre.

Pero, distinto en esto a muchos maestros gnósticos, Clemente nunca se perdió en el mágico mundo del sueño. Porque, si buscaba la embriaguez del misterio, no era por amor a la quimera o al misterio en sí; era por encontrar la verdad, la verdad rigurosa, integral, base y criterio de toda vida humana, verdad que para él significaba a la vez conocimiento de Dios, juicio moral y razón. Ya años antes, leyendo a Platón, había tenido la intuición de este tremendo aspecto de la verdad; pero ahora, al comprender la «manifestación» del Logos divino, es decir, de Cristo, se había convertido en certeza. En lo sucesivo, sus experiencias espirituales y su vida no podrían ser más que el desarrollo de la única verdad viviente de Dios; verdad tan clara como inagotable y misteriosa, aunque ya revelada y reconocida.

La herencia literaria de Clemente sufrió la misma suerte que la de todos los Padres de los primeros siglos cristianos: se perdió en gran parte. Sin embargo, en lo que a él concierne, ha quedado de sus escritos lo suficiente para conocer la flexibilidad de su espíritu, abierto a los más variados campos. El *Protréptico* es una obra redactada para ayudar a propagar la fe; por su estilo, se parece a las exhortaciones filosóficas de los moralistas antiguos. El escrito se asigna las mismas

metas que las apologías cristianas ampliamente difundidas durante el siglo II, pero alcanza un más elevado nivel literario, en el que ya nada recuerda la trivialidad torpe y molesta de las obras anteriores. Desde la introducción nos encontramos, según ha hecho notar E. Norden, «ante una prosa que, con sus frases cortadas, sus cadencias rítmicas, sus figuras retóricas, procede del más refinado arte de los sofistas»[1]. En un estilo elocuente, Clemente invita a los lectores a dejar de escuchar los cantos míticos sobre los antiguos dioses y prestar oídos a un más reciente poema, que tiene por tema y cantor al nuevo Orfeo, nacido en Sión. Viene luego la tradicional polémica contra la estupidez e impudor de los mitos, misterios, sacrificios e ídolos del paganismo. Clemente sabe reconocer, eso sí, la parte de verdad relativa que encierra el mensaje filosófico pagano. Pero el conocimiento pleno y lúcido no puede hallarse sino entre los profetas y, sobre todo, en el Logos, que introduce a toda verdad. La continuación de todas estas exhortaciones queda desarrollada en el voluminoso *Pedagogo.* Clemente se propuso tratar en él, en forma de charlas familiares y sin pedantería, algunos problemas de moral personal y social para conocimiento de los cristianos recién bautizados. La obra, de gran interés para la historia de la civilización, versa especialmente sobre cuestiones prácticas de la vida diaria: las buenas formas en el comer y en el beber, la casa y su mobiliario, las fiestas y los placeres, el descanso y el recreo, el aseo y el arreglo personal, las relaciones sociales y la vida conyugal. Hay un capítulo que tiene el calzado por único tema; otro, de amplitud considerable, está exclusivamente dedicado a los perfumes, los ungüentos y las coronas. Sin lugar a dudas, Clemente continúa con sus escritos la serie de tratados sobre «cómo desenvolverse», y sus consideraciones relativas a lo virtuoso y lo natural no reflejan siempre gran originalidad. Pero también es claro que

al hablar con llaneza y al entregarse a estas libres reflexiones, Clemente sigue una línea muy nítida y tiene una idea que va mucho más allá de sus premisas.

Los signos exteriores, dice él, no definen a un cristiano. El cristianismo no consiste en un mandato ni en una exigencia que hay que cumplir «como una ley»; el cristianismo es algo que se siente, que se vive en cuerpo y alma, y una ética cristiana es una ética de convicción, tanto en sus obligaciones como en su libertad. Por eso Clemente no es amigo de un ideal ascético llevado demasiado lejos. El propio Pablo proclama que el reino de Dios no reside en el comer ni en el beber, ni tampoco en la abstinencia del vino o de la carne, sino en la paz, la justicia y la alegría en el Espíritu Santo (Rom 14,17). Se puede ser rico y pobre a la vez, poseer bienes como si no se poseyeran, «hacer uso de este mundo como si no se usara de él» (1 Cor 7,31). «Lo mismo que la humildad no consiste en la maceración del corazón, sino en la dulzura, así la templanza es una virtud espiritual que tiene su esencia no en lo que es visible, sino en lo que está oculto» [2]. Todo lo externo es, en cierta manera, neutro; es, como dicen los filósofos estoicos, un *adiaphoron,* ante el cual el cristano es «libre». Pero esta libertad nada tiene que ver con lo arbitrario ni lo licencioso. Todo exceso es indigno del hombre y, en consecuencia, del cristiano. Así, por ejemplo, la unción de los pies de Cristo (Lc 7, 37) a que se entregó la pecadora —todavía no convertida— no puede explicarse, según Clemente, sólo a nivel del gesto; necesita una interpretación alegórica que vea en el embriagador perfume la imagen de la doctrina divina que extenderán por el mundo los Apóstoles, representados aquí en los pies de Jesús. Generalmente, la mesura, el dominio de sí mismo, la modestia, lo útil, lo racional, lo espiritual también son cristianos; estas cualidades, en su justa medida en todas las ocasiones, responden de un modo pleno a las exigencias

filosóficas. No obstante, la fuerza última que mueve, ordena y guía a la libertad cristiana no es la razón pura, sino el amor, el amor a Dios, que es a la vez amor al prójimo, y que nos hace compartir de buen grado con los demás lo que ellos necesitan. Pero este amor ya se nos pedía en el Antiguo Testamento y viene además exigido por la equidad y el sentido de comunidad, noción fundamental en toda la filosofía social antigua.

Así se comprende que Clemente haya sido en todo tiempo el preferido de los humanistas. El quiere, sin duda, permanecer fiel al ideal clásico, helénico. No sólo basa todas sus afirmaciones en las ideas de la Biblia; también trata de justificarlas mediante una filosofía racional. Semejante proceder significa más que un simple intento de adaptación. No cree que la Biblia se oponga a la filosofía. Los filósofos clásicos, al igual que los «bárbaros» —es decir, los profetas del Antiguo Testamento—, parecen a veces pertenecer a una misma categoría: la de los precursores de esa verdad que Cristo puso de manifiesto. Ningún pueblo ha sido jamás completamente abandonado por la providencia y «toda belleza, ya sea helénica o cristiana, tiene como exclusivo autor al único y verdadero Dios» [3]. El que entre los filósofos, al contrario que en la Biblia, haya «muchas malas hierbas» y «no todas las nueces sean buenas» [4], nada cambia esta verdad fundamental. De ningún modo Clemente se deja impresionar por los sentimientos de los pusilánimes que desconfían del saber y temen a los filósofos griegos «como los niños tienen miedo del coco» [5]. Añadamos que siempre se opone resueltamente a los rígidos imperativos de la austeridad ascética, afirmando que un disfrute razonable de los bienes terrenos está de acuerdo con la naturaleza y lo quiere Dios. «¿Por qué no gozar de ellos? ¿Para quién han sido creados sino para nosotros?» [6]. De esta forma, Clemente toma casi la postura del teólogo liberal, partidario de una religión del mundo. Pero en realidad no

es más liberal que pietista. Conscientemente, ha querido rebasar estas dos actitudes. Para él, el cristianismo es una religión aparte, que trasciende a la vez el liberalismo pagano y el rigorismo judío. El cristianismo es una nueva vida, proveniente de un nuevo ser, la cual se desarrolla muy por encima de los anteriores modos de existencia y más allá de todo conocimiento racional, de toda moral legalista, en el nuevo entusiasmo de establecer comunicación con Dios por la fe, la esperanza y el amor. El cristianismo constituye la perfección de todo humanismo y religión: es la realización de la vida en Dios.

Para conocer bien a Clemente es preciso leer los *Stromata* o *Tapices,* obra extensa, difusa, prolija y, a primera vista, bastante extraña. La aparente ausencia de un plan concreto de composición hace no poco enigmática la intención del autor. Como el título indica, este trabajo pertenece a cierto género literario cultivado por los escritores de la Antigüedad. Se trataba de recopilaciones de obras concernientes a diversos asuntos, en ocasiones sin ninguna relación entre sí y que llevaban nombres tales como «Tejidos», «Bordados», «Praderas», «Helicones». Son miscelánea, esbozos o sartas de anécdotas, borradores, de los que el gusto helenístico hizo un verdadero género literario. El octavo y último «tapiz», en el que no hay rastro de composición ni de plan, sólo contiene notas y referencias, destinadas sin duda a ser desarrolladas más tarde. Por otra parte, no es seguro que los *Stromata* fueran escritos para el gran público. Quizá sólo constituían resúmenes que Clemente redactaba para sus cursos; en este caso, gracias a ellos, podríamos conocer sus métodos de enseñanza. Puede también que en principio únicamente se escribieran para servir de programa o extracto de curso y que luego apareciera un propósito literario.

El contenido de los *Tapices* es muy variado, pero siempre se refiere a problemas esenciales. Así, en esta

obra vemos a Clemente tratar sobre la importancia de la filosofía antigua, hablar del problema de la fe y del saber, del amor de Dios, del matrimonio y de la virginidad. Largos párrafos exponen el significado e importancia del martirio auténtico, del testimonio que presta el cristiano mediante la palabra y la sangre. Clemente deja a un lado ciertas doctrinas relativas a las tradiciones recibidas de sus propios maestros y de los más antiguos Padres de la Iglesia. En conclusión, se vuelve con afecto e interés hacia la figura del «gnóstico» perfecto, o sea, el cristiano que, por el conocimiento y el amor, se identifica plenamente con Dios. El término «gnóstico» no se empleaba entonces en su actual sentido restrictivo, que alude a la herejía. El cristiano «conocedor», el «gnóstico», representa para Clemente el último grado de la perfección personal, la realización integral del cristianismo.

Recordemos que no hay que buscar en los *Tapices* un encadenamiento coherente de ideas. Resulta bastante penoso seguir al autor, que cambia continuamente de tema, de intención, de estilo y aun de nivel espiritual. Sus reflexiones, es cierto, toman siempre la Biblia como modelo, y es el estilo bíblico lo que da a la obra su carácter esencial. Pero Clemente cita también a los poetas y filósofos griegos, sin disimular que comparte muchas de sus ideas. Discute las objeciones posibles de las tesis opuestas a las propias; le gusta volver con insistencia sobre ciertas cuestiones, como si conversara con un respetado interlocutor; interroga, escucha, presenta sus puntos de vista acerca del tema debatido, para en seguida, después de algunas reservas, continuar y exponer otro. Clemente no evita las tomas de posición y los juicios, pero éstos suelen ser provisionales: le parece no haber agotado el tema y promete volver a él después. Da la impresión de que tiene ante la vista un conjunto y tiende hacia él, pero se le escapa siempre que está a punto de aferrarlo.

De todas formas, esta redacción ambigua y embrollada obedece esencialmente a un propósito, porque fuerza al lector a profundizar, a preguntarse más cosas. Clemente no era un pensador sistemático, pero en él es intencional la ausencia de exposición lógica rigurosa. Si afirma de un modo expreso haber elegido tan extraño estilo, debemos creerle: no se trata de una excusa tendente a enmascarar su incapacidad para construir un escrito más coherente; tampoco se trata de una prudente escapatoria ante ciertos críticos que pudieran escandalizarse de verlo discutir libremente y en plan de literato sobre cosas santas. Con lenguaje claro, Clemente dice al comienzo de la obra y en otro lugar de la misma por qué se decidió a cambiar a menudo de punto de vista y de perspectiva y a no servirse por principio de reglas fijas. Según su criterio, éste es el método apropiado a la naturaleza del ideal cristiano al que así pretende servir. En efecto, el cristianismo no se deja enseñar fácilmente; su esencia no puede comunicarse mediante simples instrucciones escritas que lo pongan al alcance de cada uno. Porque su realidad es totalmente misteriosa y sólo resulta accesible en su plenitud a quien ha alcanzado la madurez espiritual, fruto de la gracia de Dios. La fe debe ser recibida de un modo personal. Proclamándola a la ligera, no se ayuda a su propagación; más bien se corre entonces el riesgo de profanarla. Por eso los *Tapices* son, adrede, un bosque inextricable, un «parque espiritual» plantado, en confusión, de árboles fecundos o estériles, de suerte que ningún curioso o hipócrita pueda robar los frutos; éstos no se ofrecerán sino a quienes estén enteramente preparados para reconocerlos y saborearlos. Clemente dice que aceptaría tener un solo lector con tal de saberse realmente comprendido por él. Tal comprensión no sería, sin embargo, resultado de la simple lectura de sus libros, sino de una experiencia vivida y de una

afinidad interior, capaz de reconocer a la persona que le es afín.

Como puede apreciarse, en Clemente se da algo muy distinto de los habituales secreteos, disciplinas del arcano y otros artificios misteriosos. Pese a algunas concesiones, muy características de su tiempo, aspira a encontrar y experimentar la verdad. Se presenta a sí mismo una difícil cuestión: ¿cómo transmitir una verdad de manera individual y existencial? Platón ya se había topado con este problema cuando renunció a comunicar su doctrina bajo la forma de un sistema dogmático, determinado para siempre; y con toda razón Clemente se lo plantea a sí mismo. El conocimiento auténtico, vivo y vital, sólo puede consistir en un acto personal. Por tanto, su enseñanza, demostración y testimonio únicamente son posibles mediante una relación personal, una presencia amada, un compromiso inmediato.

Ningún libro podrá transmitir nunca el conocimiento último: querer encerrarlo en un texto sería tan imprudente como dejar un cuchillo en manos de un niño. Esto hace resaltar la extraordinaria importancia que Clemente atribuye a la persona del maestro, sin el cual parece imposible un cristianismo realmente vivido. Con apremio y gravedad, Clemente exhorta a cada cual a buscarse un padre espiritual, amigo y director para el alma, quien sabrá decir francamente la verdad y no temerá, si es preciso, mostrarse enérgico para reconfortar y curar.

La importancia del maestro cobra un significado aún más intenso cuando se trata del ámbito del conocimiento religioso superior. Entonces su cometido no es sólo el de un educador vigilante, el de un interlocutor al estilo socrático; tampoco se limita su papel a ayudar al novicio a captar la verdad personalmente, sino que, inspirado y santificado por Dios, se interpone entre el creyente y la verdad, que nadie más que el maestro

hace presente y visible. Mientras lo introduce y hace avanzar paso a paso en el mundo de la oración, de la contemplación y del amor cristiano, el maestro transforma al discípulo y le comunica la comprensión, el conocimiento ardiente y luminoso de su Señor. Comparados con estas experiencias y realidades últimas, todos los conocimientos teóricos no son más que una simple preparación, una introducción, un conocimiento y comprensión preliminares, como lo son las ciencias filosóficas auxiliares, la geometría o cualquier otra propedéutica. Un libro, aunque sea cristiano, aunque se trate de la misma Biblia, tesoro de toda sabiduría, no puede sustituir a un maestro. El fuego del espíritu únicamente se enciende con fuego viviente.

Al llegar al grado más alto del conocimiento, se alcanza la perfección. El gnóstico perfecto ya no necesita un maestro humano porque, por el Logos, se ha reunido con Dios, haciéndose su amigo y familiar. Después de esto, ni las preocupaciones ni los males habituales de este mundo hacen presa en él, y, mientras, su vida se sigue desarrollando aquí abajo. Las cosas visibles no le seducen ni asustan: han dejado de afectarle. Intimamente unido a Dios, abandonando su propia voluntad, ha entrado, por así decirlo, en el coro de los ángeles, en eterna adoración. Ya pasee en solitario o busque la compañía de los hombres, ya descanse, ya lea, ya se dedique a sus negocios, ahora toda su vida no es en realidad sino una oración, un comercio con Dios, una dicha sin fin. Dios responde siempre a la aspiración íntima que tiende hacia él, incluso cuando no es expresada con palabras claras. Sin embargo, en esa bienaventurada realización, el verdadero gnóstico únicamente vive ya para sí. A la par que él ama a Dios, el amor de Dios vive también en él: le convierte en el espejo viviente y eficaz de Cristo. Con un corazón alegre y lleno de amor, aborda a sus semejantes, todos los cuales también están llamados al más alto fin y

destinados a entrar, bajo su guía, en el reino del conocimiento divino.

Con esta alabanza del «gnóstico perfecto», Clemente describe el ideal a que aspiraba llegar con sus discípulos, quienes lo veían como maestro, como padre espiritual y como modelo. En cambio, permanece reservado respecto a la gran comunidad cristiana y su organización. Si, a veces, instado por los textos del Antiguo Testamento, habla de los clérigos y de sus obligaciones, éstas adquieren, bajo la pluma de Clemente, sin que él parezca ni siquiera darse cuenta, semejanza con los tipos y alegorías de los diversos grados de esa perfección espiritual que es su exclusiva preocupación. En el fondo, no se interesa por los ministros de la comunidad como tales. Los verdaderos sacerdotes son el gnóstico y el maestro gnóstico, y la herencia espiritual de la que éstos viven no podría ser transmitida por vía jerárquica. De todas formas, esta mediocre estima de lo clerical y lo eclesiástico no significa en absoluto una repudiación o una secreta hostilidad. Clemente declaró, incluso de manera explícita, una vez que los verdaderos gnósticos no debían evitar los oficios divinos de la comunidad, aun cuando no los necesitaran para sí mismos.

Poseemos todavía una larga homilía de Clemente, sobre la cual no sabemos si fue solamente redactada con vistas a una especie de conferencia bíblica o a una simple charla espiritual destinada a un círculo más restringido, el de sus propios discípulos. Esta homilía prueba a todas luces que Clemente, cuando quiere, sabe muy bien desarrollar su pensamiento sencilla y claramente, y alcanzar su objeto sin ningún artificio oratorio, sólo gracias a la fuerza calurosa de sus palabras. Pero el elevado nivel intelectual de la alocución, así como el tema tratado, hacen suponer que su autor se dirige a un público cristiano particularmente culto. Clemente muestra, a propósito de la parábola del joven

rico, que no era intención de Jesús excluir del cielo a los acaudalados. Se trata en realidad de una exhortación a que el corazón se libere del apetito desordenado hacia los bienes terrenos. Cuando esa liberación se alcanza, la riqueza, correctamente empleada, es lícita y susceptible de convertirse en un medio de salvación. Por otra parte, todo cristiano puede y debe esperar la felicidad eterna de los elegidos. Al final, Clemente evoca de forma emocionante y conmovedora la historia de «el joven que se salvó»: la vieja leyenda según la cual el apóstol Juan devolvió al seno de la Iglesia a un antiguo discípulo que se había convertido en jefe de unos bandidos tras haber apostatado. Esta anécdota sirve para ilustrar, sobre la infinita misericordia de Dios, la eficacia del arrepentimiento, que siempre puede salvar al pecador aparentemente perdido, y el poder milagroso del evangelio de Cristo, capaz de ablandar los corazones más endurecidos.

Carecemos de datos precisos respecto a los últimos días de Clemente, aunque sabemos que no murió en Alejandría, donde residió mucho tiempo. Abandonó para siempre dicha ciudad entre los años 202 y 203, probablemente a fin de escapar a la persecución que, decretada por Septimio Severo, amenazaba a los cristianos y su actividad misionera. En el 211, Clemente se encontraba en Capadocia; allí «confirmó en la fe a la comunidad del Señor, haciendo progresar el conocimiento de Cristo» [7]. Seguidamente, con una misiva de esta Iglesia, se habría presentado en Antioquía de Siria. Lo más seguro es que muriera poco después. En efecto, hacia 215-216, Alejandro, el nuevo obispo de Capadocia, se refiere a «san Clemente», su muy venerado «señor y hermano», señalándolo con Panteno entre «los Padres que nos han precedido» [8].

La Iglesia posterior se negó a reconocerlo como santo. Muchos acontecimientos de su vida permanecían en la sombra, y sus enseñanzas parecían hasta sospe-

chosas en parte. Se juzgaba según el criterio de una época muy distinta de la de Clemente, quien debía haber merecido mayor consideración por parte de las generaciones que le sucedieron. No obstante, la reticencia mostrada por la Iglesia no carece de explicación. De todos los Padres, fue él, desde luego, el menos «eclesial», el que más indiferencia mostró hacia la Iglesia organizada. Pero en los tiempos de Clemente, insistiendo en sus derechos, ministerio y ortodoxia, la Iglesia ya había afirmado su importancia práctica y dogmática. Esta evolución confería a su autoridad una indiscutible significación religiosa, de modo que ya no era posible tratarla, como Clemente, con una cierta indiferencia. El cristianismo vivo se concebía ahora ante todo como Iglesia. Ya no era un asunto de cultura y de conocimiento únicamente personales; ya no era la doctrina de una realización espiritual del individuo.

IV

ORIGENES

Comparada con la de Orígenes, la obra espiritual de los primeros Padres de la Iglesia da la impresión de un simple preludio. De toda la riqueza de la tradición cristiana primitiva, estos Padres habían retenido —cada uno según las tendencias propias de su temperamento y procedencia— aquello que más les gustaba, para luego, animados de un gran espíritu misionero, presentarlo al mundo pagano. Con objeto de satisfacer las exigencias de las personas cultas, insistían en el papel del cristianismo como perfección de toda sabiduría y de toda religión. Se sentían encargados de anunciar la verdad revelada, y lo hacían teniendo la Biblia, interpretada libremente, como único y firme apoyo. Pero jamás fundaron un sistema teológico. Incluso al ocuparse de filosofía o de ciencia, más o menos se quedaron —a excepción de Clemente— en simples *dilettantes* a los que únicamente determinaban los intereses apologéticos y polémicos del momento.

El más representativo de estos Padres es Hipólito de Roma, cuya actividad fue en parte contemporánea —hasta el 235— de la de Orígenes. Probablemente, Hipólito era originario de Oriente, como Ireneo, su maestro. En Roma se hizo sacerdote y llegó a obispo. En función de tal asumió con orgullo la responsabilidad de representar y defender la vieja fe católica transmitida por los Apóstoles. Hipólito fue también filósofo y un gran erudito, que —aparte de sus sermones— redactó los primeros comentarios bíblicos seguidos, así como una crónica de la historia del mundo. Una estatua, erigida por sus discípulos, lo presenta sentado,

como doctor, en el trono episcopal, donde aparece grabada la lista de sus obras.

De todas formas, por estimables que fueran los estudios filosóficos y el fervor dogmático de Hipólito, su obra pecaba de demasiado rudimentaria y carecía en exceso de fondo, para poder dar a los cristianos la conciencia espiritual y eclesial que necesitaban en el siglo que había comenzado.

Esa tarea iba a correr, precisamente, a cargo de Orígenes, quien, junto con el pagano Plotino, fue el espíritu más universal de su tiempo. Orígenes apareció en un momento crítico de la historia, cuando la Iglesia volvía definitivamente la espalda a la estrechez de su existencia de conventículo y se adentraba en los caminos de un futuro esperanzador. Al ofrecer a sus contemporáneos una visión del mundo, un ideal de vida y un sentido misionero de la Iglesia, determinó para más de un siglo las tendencias de la teología griega. Fue para ella el hombre providencial: el hombre fatal, en el sentido etimológico de la palabra.

No conocemos mejor la vida y actividad de este Padre que las de sus predecesores. Eusebio le consagró casi todo el libro sexto de su *Historia eclesiástica;* podía disponer, en Cesarea, de la biblioteca de Orígenes, donde estaban reunidas todas las obras del gran maestro, así como sus cartas, hoy ya perdidas. Seguimos poseyendo una cantidad considerable de escritos suyos —se dice que salieron miles de su pluma—, aunque, desgraciadamente, la mayor parte sólo son traducciones o crestomatías, en las que sus concepciones más atrevidas, y, por tanto, las más conflictivas, han sido corregidas o eliminadas. Unicamente las ideas esenciales de este hombre extraordinario serán objeto de nuestro estudio.

Orígenes es el primer escritor cristiano del que sabemos con certeza que cristianas fueron su cuna y su educación. Al contrario que Ireneo, por no ser un con-

vertido del paganismo, no se preocupa de los «puentes» ni de los «caminos de acercamiento» susceptibles de abrir la Iglesia al «mundo» y hacérsela inteligible; para él, la fe cristiana es un dato intangible, el meollo de cualquier verdad, a partir del cual piensa abarcarlo todo. Su evolución espiritual se desarrolló sin fanatismo y sin compromisos, sin choques, crisis ni interrupciones. Se tiene la impresión de que este hombre, cuya vida fue notable «desde los pañales», como dice Eusebio [1], nunca perdió un instante de su existencia ni conoció la menor duda. Su aspiración a una vida espiritual la heredó seguramente de su padre, Leónidas, quien era profesor en Alejandría y, según toda probabilidad, enseñó el ciclo clásico (matemáticas, gramática, retórica), así como los rudimentos del «conocimiento» cristiano. Leónidas murió el año 202, víctima de una persecución. Orígenes, que por aquella época tenía dieciséis o diecisiete años, le envió una misiva a la cárcel suplicándole no doblegarse por amor a su mujer y a sus hijos.

Según la leyenda, Orígenes también habría sufrido martirio si su madre no le hubiera impedido salir de casa escondiéndole la ropa. Con tales auspicios entró en la vida. No encontramos en él esa manera casi jubilosa de complacerse en los refinamientos intelectuales, tan característica de Clemente, quien también se libró entonces de la persecución. Su labor intelectual, realmente gigantesca, lleva desde el comienzo la señal de una concepción severa y ascética de la vida: Orígenes contaba siempre con la posibilidad del martirio. Puede que el entusiasmo desbordante de su juventud rozara la herejía. Tomando al pie de la letra una frase de Cristo (Mt 19,12), Orígenes llegó a mutilarse «por amor del reino de los cielos», acto que él mismo desaprobó más tarde. Adherido desde siempre a la comunidad de Alejandría, a pesar de sus largos viajes —al igual que Justino y Clemente, estuvo en Asia Menor, Grecia y

Roma— permaneció fiel a la Iglesia de su juventud.

Primero, Orígenes se hizo maestro, como su padre; pero se preocupó más que éste de la enseñanza religiosa. Faltaban en aquella época maestros cristianos y maestros que enseñaran el cristianismo, dado que la persecución se había ensañado especialmente con ellos. Sin embargo, ese constante riesgo no lograba asustar a Orígenes, y Demetrio, el enérgico obispo de Alejandría, habiendo reconocido su valor, le confió, pese a su extremada juventud, la instrucción de los catecúmenos. Esta escuela semioficial se hizo tan importante bajo la dirección de Orígenes que alcanzó casi el rango de academia. A ella acudían gratuitamente no sólo los cristianos, sino también herejes y hasta paganos. Para poder subsistir, Orígenes vendió la biblioteca de su padre, que contenía una colección de autores paganos; esto le proporcionó una renta módica, aunque suficiente para permitir vivir a un asceta, trabajador incansable, que rechazaba el placer inútil. Pero esta carrera no era definitiva todavía.

Ni sus éxitos como educador ni la admiración de sus amigos pudieron llevarlo a creer que su formación intelectual estaba completa. Por tanto, volvió a estudiar profundamente el ciclo de las disciplinas clásicas y, sobre todo, la filosofía, bajo la dirección de maestros paganos, los únicos capaces de ayudarle en esa tarea. Fue así como se sometió durante cinco años al magisterio del maestro de Plotino, Ammonio Saccas. Tuvo como condiscípulo a Heraclas, más tarde obispo de Alejandría, a quien persuadió para que colaborara con él en la dirección de su escuela. Mientras Heraclas enseñaba a los principiantes, Orígenes se reservaba los alumnos ya iniciados, instruyéndolos en cuestiones filosófico-teológicas y bíblicas. Heraclas le sucedió como director de la escuela después de la ruptura con Demetrio.

Estos años de estudios filosóficos tuvieron en Orí-

genes una influencia inconmensurable. El fue el primer cristiano que perteneció realmente a la *élite* intelectual de su tiempo y que profesó la doctrina cristiana de una manera que suscitaba el interés y el respeto de sus adversarios. Porfirio, el biógrafo de Plotino, nos da testimonio de ello con un sentimiento de amargura a la par que de admiración. Reprocha a Orígenes que profesara la fe «bárbara» y viviera como cristiano, contrariamente a las leyes del Estado, teniendo, sin embargo, ideas helénicas respecto al problema de Dios y del mundo[2]. «Poseía un hondo conocimiento de los escritos de Numenio, Cronio, Apolófanes, Longino, Moderato, Nicómaco y los pitagóricos célebres». Pero, desgraciadamente —añade este autor pagano—, atribuía de un modo erróneo los pensamientos de Platón «a los mitos extranjeros», es decir, que asimilaba las ideas del filósofo a las afirmaciones de la Biblia judeo-cristiana.

Evidentemente, Orígenes nunca hubiese aprobado semejante descripción. Si estudiaba a los filósofos paganos era para refutarlos, y si bien encontraba en ellos ideas parecidas a las suyas propias, estaba convencido de que éstas se hallaban con anterioridad, y expuestas de una forma más perfecta, en la revelación cristiana. Por eso no consideraba inútil el estudio metódico de la filosofía, que él convirtió incluso en una obligación para sus alumnos. Faltaría por saber si la severa crítica que le dirige Porfirio no está objetivamente fundada. Orígenes ofrece el primero y sorprendente ejemplo de una teología que, aspirando a un cristianismo integral, se deja arrastrar peligrosa e inconscientemente por adversarios «tomados en serio». En aquella época, el naciente neoplatonismo representaba para él una trampa temible, tal como sucede a ciertos teólogos más cercanos a nosotros con relación a Kant, Hegel o Heidegger.

¿Sigue siendo cristiana una teología de ese tipo? No es tan fácil resolver este punto. En el sistema de Orígenes los elementos se unen y compenetran de una

forma muy ágil, pero complicada. Al contrario de la filosofía moderna, la semiplatónica de aquel tiempo no había sido todavía influida ni condicionada por el cristianismo, aunque la arrastraban las corrientes de una religiosidad gnóstica, lo mismo que al cristianismo de la Antigüedad más tardía. Estaban a la sazón en primer plano temas teológicos y antropológicos tales como la teodicea, el desarrollo moral, la inmortalidad, el desprecio del mundo material, el misterio de la decadencia de éste y el de su posible vuelta al origen de la unidad divina, y la investigación sobre el concepto del ser. Estos problemas fundamentales de la filosofía platónica eran también para Orígenes los problemas fundamentales del cristianismo.

Desde el punto de vista de la historia del pensamiento, y tanto por las cuestiones que suscita como por las respuestas que propone, Orígenes se halla muy avanzado en relación con los filósofos de su tiempo. Parte de un punto muy distinto al de ellos porque, seguro del testimonio bíblico, puede apoyarse en una realidad primera: la revelación universal de Dios. Teósofos y «filósofos» judíos, como Filón de Alejandría; gnósticos y teólogos cristianos, como Clemente, habían trabajado ya antes que él sobre la Biblia. Hasta los filósofos paganos se interesaban desde hacía mucho tiempo por la santa sabiduría de los mitos y misterios antiguos y habían comenzado a dar de ellos una interpretación alegórica y filosófica, especialmente respecto a las epopeyas homéricas. Véase, por ejemplo, la doctrina relativa a los ángeles y a los demonios, que preocupaba mucho a Orígenes y que fue también un aspecto importante de la teología y de la explicación del universo entre los neoplatónicos: en seguida se nota que es imposible precisar el origen de semejantes concepciones y discernir las influencias que dieron lugar a ellas.

Lo que, sobre todo, Orígenes aportó de nuevo a la Iglesia fue una gran recapitulación sistemática, la trans-

formación de una filosofía de aficionado, a veces caprichosa y superficial, en un trabajo intelectual metódico y el paso del estilo aforístico de la discusión entre personas cultas a la construcción de un sistema teológico sólidamente fundado. No se encuentra en Orígenes ninguna frase enunciada a la ligera, ningún pensamiento cuyas consecuencias no pudieran ser desarrolladas con utilidad. El formaba a sus discípulos mediante un método pedagógico muy madurado, comenzando por el estudio de la lógica y de la «física» ontológica, de la geometría y de la astronomía, para conducirlos hacia la ética y, desde ésta, a la teología propiamente dicha y a las meditaciones sobre los textos de la Biblia, sagrada síntesis del universo espiritual; en su sistema, todo pensamiento, debidamente examinado, aparece en un orden preciso y como formando parte de un vasto conjunto. Entre sus sucesores, ningún Padre de la Iglesia igualó su método y su capacidad de síntesis.

Orígenes fue además el único que logró una presentación literaria de la doctrina cristiana completa al trazar un bosquejo de sistema filosófico. Ya en el primer período de su vida en Alejandría, teniendo alrededor de cuarenta años, escribió su obra más característica: *Peri archôn* (en latín, *De principiis)*. Es una dogmática cristiana que trata de los «principios», o sea, de los «orígenes», o bien de las «doctrinas principales». La audacia de este ensayo hace resaltar la problemática naturaleza de toda la teología origenista. Para hacer entrar el mensaje cristiano en el marco de una reflexión objetiva sobre Dios y el mundo, Orígenes da a estos temas una interpretación radicalmente modificada y renovada. La tradición de la Iglesia en lo que concierne a la historia de la salvación se encuentra unida a categorías abstractas cuyo valor deriva de la filosofía, en una obra extrañamente concebida, especie de historia cósmico-teosófica del espíritu y de la revelación, elaborada a partir de ciertos datos bíblicos.

Al comienzo de este escrito, el cual no nos ha llegado en su forma primigenia, Orígenes afirma que no quiere apartarse ni un ápice de la doctrina de la Iglesia. En realidad, la obra se parece bastante a un mito gnóstico sobre la caída, la génesis y la desaparición de este mundo, aunque está expuesta en términos filosóficos y concebida de un modo más o menos simbólico; se halla, por así decirlo, «desmitificada» y anuncia ya el sistema neoplatónico de Plotino. Orígenes trata primero de Dios, que es la sustancia espiritual absoluta e inmutable, el Uno primitivo y la fuente de vida, y, por tanto, el principio que no ha sido nunca creado ni procreado. De él brota eternamente, como imagen suya, el Logos. Por el Espíritu, el ser divino se hace trinitario, y por el Logos, Dios crea el mundo infinito de los espíritus, que, amados y amantes, lo rodean. En tanto que seres personales, éstos son libres. Pueden, pues, abusar de su libertad, cometer faltas, alejarse de Dios. De sus pecados procede el mundo, que, describiendo *círculos cada vez más amplios de «frialdad», cada vez* más olvidadizos de Dios, se oscurece hasta caer en la materialidad grosera de los cuerpos, en los cuales son encerrados los espíritus (y las almas humanas, representadas como preexistentes) después de su caída para sufrir un castigo y una cautividad purificadores. No obstante, incluso en su decadencia, la creación sigue siendo sostenida y guiada por la providencia divina, que espera incansable la conversión del mundo, en apariencia perdido. El envío de Cristo, del Logos, que se unió a una alma puramente humana, es el momento determinante de este proceso. Al final, todos, hasta los demonios tenebrosos de los infiernos, serán devueltos a Dios, pues el mal carece de poder positivo y no puede, por consiguiente, conservar ninguna realidad duradera. Sólo se trata, como todo pecado, castigo y sufrimiento, de un triste capítulo al que la providencia sabrá dar el

más feliz desenlace. Nadie puede perder su libertad ni, en consecuencia, la posibilidad de convertirse.

Así, pues, Orígenes no admite «el mal absoluto» ni la condenación, la eterna separación de Dios. El carácter herético de esta concepción idealista se delata aún más por lo que se desprende de ella. La restauración final del reino de Dios no representa para Orígenes un fin definitivo. Ciertamente, la libertad espiritual y la pedagogía divina (que nos guía sin forzarnos nunca) pueden permitir nuevas ofuscaciones y, por tanto, nuevas génesis y redenciones en épocas muy lejanas. Sin embargo, no insiste demasiado en esta idea porque, según él, el tiempo visto por Dios no es nada definitivo. Es más allá del tiempo, en la eternidad, donde se encuentra la auténtica vida, cuya comprensión se nos escapa a causa de nuestro estado terrestre. Aun sobrepasando los límites de la revelación cristiana, Orígenes sabe bien que en todas las especulaciones hay sin duda algo de irreal, de imaginario y de poético. Pero él tiene *fe en su visión; espera que ella lo llevará más cerca* de la verdad contenida en la Biblia que si solamente se hubiera detenido en los antropomorfismos del texto literal y «velado», con el que la masa de los creyentes no filósofos se contenta de ordinario.

A esta metafísica corresponden una ética y una antropología caracterizadas por sus concepciones idealistas y ascéticas. Cada alma que ha logrado llegar, gracias a Cristo, al conocimiento de su origen y de su vocación es llamada a liberarse de las ataduras de este mundo visible y a comenzar su vuelta y ascensión hacia Dios en una santidad siempre renovada. Orígenes no se limita a presentar simples pinturas y frías consideraciones. Impulsado por su alma de misionero y de maestro espiritual, quiere hacer de sus discípulos hombres que recen, mártires, santos. Cada cual debe, como soldado del Espíritu, entrar en las filas de los cristianos, de las almas caritativas y de los ángeles, declarando la

guerra a los vicios y a los demonios de este mundo. Hay diversos servicios y ayudas, pero sólo la «gnosis», el «conocimiento» integral de la verdad divina, está dotada del poder ilimitado de asegurar la salvación y el triunfo. Esa «gnosis» no se encuentra de hecho más que en Cristo, maestro y modelo de todos los cristianos, que ha preparado todo para las necesidades del alma; a fin de socorrerla, envía a sus servidores y los sacramentos de su Iglesia. Pero el alma debe decidir por sí misma si utilizarlos o no; en definitiva, ella no conoce la verdad y sólo consigue salvarse por el poder innato de la libertad espiritual.

Esta noción de libertad y de autoposesión no sirve únicamente para sostener la idea de la dignidad inalterable de la persona humana, sino también para justificar a Dios y su gobierno del mundo, en apariencia a veces imperfecto. La idea de una teodicea representa un papel preponderante en la teología de Orígenes, como también entre los platónicos de la época, con los cuales él comparte tal preocupación. Pero las representaciones auténticamente cristianas del juicio final, del pecado y del perdón, así como las de la redención en su significación primera, no tienen cabida en el sistema origenista. El no se da cuenta de la transformación que sufre bajo su pluma el sentido bíblico de todas estas nociones, al creer que solamente hace más profunda su comprensión. La visión que presenta del mundo no parece ofrecer nada específicamente cristiano, salvo el entusiasmo caluroso de su profesión de fe, su entrega personal y su gran caridad, cuando se esfuerza en transmitir a los demás sus propias convicciones.

Orígenes, es cierto, no describe el proceso de la redención a la manera de los filósofos, exclusivamente desde el punto de vista humano, o sea, como un simple mito que cuenta la caída del alma y su posible vuelta al lugar de partida; lo hace como teólogo, presentando ese proceso como la manifestación del amor y la soli-

citud de Dios. Dejando aparte estos matices y modificaciones secundarios, se advierte en el fondo la misma concepción de los platónicos. Si, a pesar de las consecuencias lógicas de su sistema, Orígenes sigue siendo cristiano, el mérito corresponde a su convicción básica, que atribuye a la persona ejemplar de Cristo todo conocimiento, toda santificación, y reconoce a la Biblia el valor de un documento absoluto, de un refugio y un apoyo para su fe. En esto permanece en la línea de los «doctores» cristianos, sin dejarse turbar por las burlas de los filósofos a propósito de los «mitos» bárbaros del libro sagrado. En la última parte de su obra maestra justifica expresamente esa actitud: expone su doctrina de la Biblia y los principios para interpretarla de manera justa y «espiritual».

La teología de Orígenes, como la de todos los Padres de épocas precedentes, está, pues, basada sobre todo en la Sagrada Escritura. Así, la mayor parte de sus obras literarias, muestras de su enseñanza, se componen de exégesis bíblicas. Es cierto que además del *Peri archôn* escribió otras monografías teológicas de menor importancia: sobre la resurrección, la oración, el martirio, y un libro —por desgracia perdido— que llevaba el título ya familiar de *Tapices* y contenía, parece, una especie de «concordancia» de las doctrinas bíblicas y filosóficas. Pero, incluso en estos escritos, aparecen comentarios sobre la Biblia, a cuya interpretación consagró Orígenes la mayor parte de sus trabajos, redactando breves *scholia,* donde precisaba ciertos puntos en discusión, o bien homilías, sermones, que, formando una serie continua, versan sobre libros bíblicos enteros. De este conjunto, sólo una tercera parte ha llegado hasta nosotros; las colecciones de *scholia* se han perdido por completo.

Al estudiar la Biblia, Orígenes no se contentaba con hacer su exégesis. Metódico, igual que siempre, trataba de proporcionar a todo una base amplia y firme. Por

esta razón preparó para su uso personal una importante edición del texto del Antiguo Testamento, llamada «de seis columnas»: las *Héxaplas*. Junto al texto hebreo sin vocales se encontraba una transcripción fonética en caracteres griegos para fijar la pronunciación; luego, en otras columnas, estaban las diferentes traducciones griegas y también la de los Setenta, versión judeo-alejandrina, consagrada desde antiguo, cuyas lagunas y diversas variantes se hallaban indicadas por medio de los signos en uso en las ediciones críticas. En general, había cuatro traducciones, que, con el texto hebreo y la transcripción, daban un total de seis estrechas columnas, las cuales permitían ser abarcadas de una sola mirada y establecer comparaciones. Pero a veces Orígenes añade una quinta y hasta una sexta o séptima traducción. Acerca de uno de estos textos, él cuenta que fue descubierto en una tinaja cerca de Jericó. Por tanto, ya en el siglo III hubo hallazgos de manuscritos análogos a los modernos del mar Muerto, de los que tanto se ha hablado. Para un círculo de lectores más amplio publicó un extracto de las *Héxaplas*, llamado *Tétraplas*, edición que sólo comprendía las cuatro traducciones griegas, sin presentar el texto hebreo. El ejemplar original de las *Héxaplas* seguramente nunca fue completado; sin embargo, ciento cincuenta años después, Jerónimo aún podía servirse de él en la biblioteca católica de Cesarea, notando sobre todo las correcciones que añadiera el propio autor.

Por consiguiente, en sus trabajos de exégesis, Orígenes podía ya referirse a una base manuscrita sólida. Sus interpretaciones, especialmente en los grandes comentarios, aspiran siempre a la objetividad rigurosa de una labor altamente científica. Son tan completas, tan extensas como cualquier comentario moderno. Por sí sola, la exégesis del evangelio de Juan, hasta el capítulo 13,33, comprende treinta y dos libros, uno de los cuales está completamente dedicado a la explicación de

las cinco palabras de la primera frase: «Al comienzo existía la Palabra». Por principio, Orígenes no concede ningún valor a la belleza literaria y a los efectos retóricos. No tenía nada de artista y despreciaba a «los doctores que coleccionan las palabras biensonantes y las frases efectistas»[3]. Es el contenido lo único que le interesa. Tranquilo, ordenado, claro, hace preguntas y responde. Se detiene en las opiniones divergentes y no teme las digresiones, si le sirven para volver más comprensible aquello que pretende decir. A veces estudia problemas concernientes a la crítica textual o hipótesis histórica.

De todas maneras, los análisis de este género son en conjunto bastante raros y marginales. Lo que científicamente le interesa es de naturaleza propiamente teológica y sistemática. La Biblia es el documento que arbitra de forma absoluta cuanto Orígenes enseña y trata de aprender. La considera como la fuente inagotable de toda metafísica, de toda moral y, más que nada, de todo saber teológico, filosófico y científico. Tal como la conocemos, la Biblia, libro de la Iglesia, representa una síntesis maravillosa que Dios mismo ha suscitado por inspiraciones inmediatas. Además, la Biblia no es para el teólogo de Alejandría un «testimonio», o sea, la huella dejada por una historia sagrada, ni la profesión de fe de sus autores humanos, sino la sustancia, extraña a un tiempo, de la propia revelación divina: «un mar de misterios». Con Orígenes, las historias, las palabras bíblicas aparecen interpretadas y analizadas hasta el menor detalle y cargadas de un sentido nuevo y «misterioso» que a veces sorprende hasta el más alto grado. Pero esto no supone una innovación en la Iglesia: es la exégesis que hemos encontrado en Justino y en Clemente. Ahora bien, en razón de la manera firme y deliberada con que Orígenes la hace, su método adquiere un alcance teológico universal. A nuestros ojos, es cierto, tal método da la impresión

de ser fantasioso en extremo; sin embargo, cuanto más es utilizada de manera absoluta y consecuente la exégesis alegórica, más parece, por su misma naturaleza, justificarse y afirmarse. Es tan imposible refutar los resultados de ese sistema de interpretar la Biblia como controlar, con ayuda del texto, el *a priori* de donde dicho método parte. Por esta causa, Orígenes estaba persuadido de la legitimidad y objetividad de su procedimiento metódico. Podía además referirse al ejemplo de la filología helenística y —justificación primordial— a la Biblia, que también emplea a veces una exégesis alegórica. Este método se adapta maravillosamente incluso a la estructura de su universo, rico en transposiciones y correlaciones espirituales. No es asombroso, pues, ver a Orígenes convencido de la validez de sus conocimientos.

Por principio atribuye tres significaciones diferentes a cada texto bíblico: la primera pertenece a la esfera del cuerpo; la segunda, a la del alma *(psique);* la tercera, a la del espíritu *(pneuma).* Esta interpretación corresponde a grandes rasgos con la división posterior que distingue el sentido histórico del moral y el teológico. Sin embargo, lo más frecuente es que Orígenes reúna en uno solo los dos grados superiores, y que el primero (la significación histórico-material) falte por completo, pues estima que algunos textos, tomados en su sentido literal, serían descabellados o inmorales. Justamente porque éstos nos resultan chocantes, deben hacernos concebir la verdadera y profunda significación que se esconde tras la apariencia superficial de las palabras. «¿Qué hombre razonable —dice— puede creer que los tres primeros días, las mañanas lo mismo que las noches, hayan existido sin el sol, la luna y las estrellas, y el primer día hasta sin el cielo?». O bien: «¡Quién puede evitar el pensar que la fornicación no tiene ninguna importancia, cuando se lee que Judá se entregó a una prostituta, o que los patriarcas vivían

con varias mujeres a la vez!»[4]. He aquí por qué esos textos sólo permiten una interpretación figurada, que haga brotar su auténtico sentido, únicamente espiritual. De otro modo, un cristiano debería «ruborizarse» al comparar la ley de Dios en el Antiguo Testamento con «las leyes humanas de los romanos o los atenienses, que parecen mucho más elevadas y razonables»[5]. Su concepción moralizante, racionalista y ahistórica de la Biblia obliga inevitablemente a Orígenes a recurrir a la única salida posible: la exégesis alegórica. Tal era, en efecto, la sola manera de defender el Antiguo Testamento contra los paganos y, especialmente, contra la crítica de los herejes, gnósticos y marcionitas. Además, la exégesis alegórica, aunque extravagante como método, no falsea siempre la intención real de la Biblia. En el curso de la historia la Iglesia ha logrado muy a menudo con sus rodeos captar el verdadero sentido del texto; algo que, en cambio, Orígenes consiguió raramente. Extraño destino el de este erudito, tan grande, tan piadoso, que ardientemente y sin descanso dedicó toda una vida de trabajo a escrutar el libro único, que él amó con pasión y cuyas verdades más herméticas creía desvelar con su método, cuando en realidad, prisionero de sus concepciones gnósticas y platonizantes, se hallaba impotente para entrever lo que le separaba del espíritu del Antiguo y del Nuevo Testamento. Lo mismo ocurrió con todos aquellos que, cada vez más numerosos, se vieron hechizados por el espíritu de este hombre.

Orígenes no era por naturaleza un investigador solitario, sino, antes que nada, un maestro que —como Clemente, pero quizá de una manera aún más metódica— se consagraba a la enseñanza oral y a la educación de sus discípulos. Poseemos el discurso de despedida de uno de éstos, más tarde obispo y misionero en Asia Menor, el celebérrimo Gregorio el Taumaturgo. En un panegírico entusiasta, expresa su agradeci-

miento al amado maestro. Para Gregorio, Orígenes es el único ser humano «que haya comprendido en su pureza y claridad las palabras divinas y sabido explicarlas a los demás» [6]. También dice que, conducido por tal maestro, pronto no hubo nada que le pareciera «oscuro e inaccesible». Orígenes encontraba a todas las preguntas la respuesta que convenía, y a todo conocimiento el lugar en que encajaba justamente.

Ambrosio, un rico mecenas al que Orígenes convirtió al catolicismo, había puesto a disposición del sabio medios suficientes para que pudiera continuar sus trabajos científicos y publicaciones. Siete estenógrafos, otros tantos copistas y varias muchachas expertas en el arte de la caligrafía [7] estaban permanentemente a su disposición para que ninguna de sus palabras se perdiera. Sólo así puede comprenderse la productividad casi inconcebible de este hombre, quien, según su propia confesión, nunca conoció durante toda su vida un minuto de descanso y que se había ganado el sobrenombre, un tanto ambiguo, de trabajador con «intestinos de bronce» *(Chalkenteros)*. Por otra parte se advierten en casi todos sus escritos pasajes cuyo estilo descuidado es reflejo de una simple charla hablada. Pero estas homilías producen gran efecto en toda la Iglesia griega y no únicamente en el círculo restringido de la escuela de Alejandría.

En efecto, Orígenes había adquirido entre tanto un renombre mundial. El gobernador pagano de Arabia, que deseaba hacerle ir allí para escuchar sus conferencias, se dirigió a su colega de Egipto rogándole que autorizara al gran doctor a emprender ese viaje, y con el mismo objeto escribió una carta muy cortés al obispo Demetrio. Por orden de la emperatriz Julia Mamea, Orígenes fue conducido bajo escolta a Antioquía, donde ella, que allí tenía su corte, deseaba obtener «una muestra de su universalmente admirada comprensión de las cosas divinas» [8]. Cartas posteriores a esta época

fueron enviadas por Orígenes al emperador Felipe el Arabe, amigo de los cristianos, y a la esposa de éste. Es claro que dentro de la Iglesia gozaba Orígenes de inmensa autoridad. De todas partes recibía invitaciones para que se dejara oír; su presencia era especialmente suplicada cuando había que refutar a un hereje o bien arrojar luz sobre problemas teológicos. Por su erudición e inteligencia, Orígenes no sólo inspiraba respeto a sus adversarios, sino que además lograba su íntima adhesión y los ganaba para la fe de la Iglesia. En las actas, recientemente descubiertas, de una de estas disputas, a la que asistía toda la comunidad, se nos ofrece una imagen sugestiva de la actitud de Orígenes, tan modesta como imponente, y de su manera de llevar la discusión: punto por punto y con toda objetividad.

Resulta extraño a primera vista ver cómo este hombre ilustre fue encontrando oposiciones y dificultades frente a la jerarquía eclesiástica de Alejandría, llegando finalmente a una lucha abierta. El «caso Orígenes» representa el primer ejemplo famoso de una rivalidad y un conflicto entre la autoridad moral, no oficial, de un «doctor» independiente y la autoridad legalmente establecida de la institución eclesiástica. No podemos reconstruir todos los detalles de este pleito. ¿Se trataba de discordias personales? ¿De dudas relativas a la ortodoxia de Orígenes? Lo fue, sin duda, el asunto de la situación jurídica de la escuela de Orígenes en lo que tocaba al magisterio del obispo «apostólico». Demetrio era un jerarca resuelto, decidido a hacer reconocer su autoridad en todo Egipto, cosa que iba logrando poco a poco. Deseaba también someter a su directa vigilancia «la escuela catequética», pero encontraba en ésta una viva resistencia.

Recordemos con qué tranquila despreocupación un Clemente de Alejandría —una generación antes— había impartido su enseñanza teológica. Nunca pensó en solicitar el arbitraje de ninguna instancia clerical ni

jamás necesitó hacerlo, en razón de su total independencia. Orígenes, en el fondo, tenía sentimientos más «eclesiásticos». En su calidad de doctor, quería servir a la Iglesia entera, aunque continuando como miembro fiel de su propia comunidad, la de Alejandría. Pero, en lo concerniente a la enseñanza, se sentía libre y no acataba *a priori* el juicio de los «hombres», por más que estuviera dispuesto a aceptar las críticas y objeciones de la autoridad espiritual. Porque era Dios mismo quien le había concedido el don de la sabiduría y la ciencia de la Sagrada Escritura, como a los antiguos profetas, don que, como tal, le pertenecía en propiedad. A decir verdad, Orígenes deja que el creyente sencillo siga en su cristianismo y reconoce un valor total a su fe elemental. Pero el «conocimiento» superior conserva todo su derecho y no debe ser comparado con lo que puede saber un cristiano medio. Orígenes se esfuerza por mantener el equilibrio entre los diferentes grados de madurez intuición espiritual y en no valorar más los estados superiores. Sin embargo, ese mismo esfuerzo hace destacar más aún el particular estado de alma y el privilegio secreto de los «gnósticos», y esto suscita desconfianza entre los «sencillos».

Tal era la situación que el obispo tenía ante los ojos. Orígenes quería solventar la peligrosa escisión mediante la ortodoxia esencial de su teología superior y la espontánea participación en la vida y en los oficios de su comunidad. Demetrio, por su parte, exigía la integración y la sumisión formales; su punto de vista era el del jurista y el del organizador: la autoridad monárquica episcopal, instituida por Dios, debe ser la garantía viva de la verdad ortodoxa, la sola y clara representación de la unidad de la Iglesia.

A fin de resolver de la manera más sencilla esta situación tensa, Orígenes hubiera querido recibir el sacramento de la ordenación para, integrado en el sacerdocio, reunir en su persona, en cierta manera, los dos

poderes: el ministerial y el moral. Parece que Orígenes hizo gestiones en este sentido, pero resultaron vanas. Demetrio, a su vez, insistía en exigir la sumisión pura y simple. Y es que, como el poder de los sacerdotes alejandrinos igualaba al del obispo, la independencia del director de la escuela se habría visto reforzada en caso de obtener la ordenación. No obstante, fuera de Egipto se estaba lejos de aprobar la política de Demetrio. En Jerusalén, cuyo obispo había sido ya amigo de Clemente de Alejandría, o en Cesarea, donde un discípulo de Orígenes se hallaba al frente de la comunidad, se permitía al maestro, durante sus visitas, predicar en los oficios sin exigirle ningún requisito. Las violentas protestas que elevó Demetrio contra esa innovación «inaudita» fueron rechazadas. Y cuando, unos años más tarde, en el curso de un viaje motivado por «asuntos de la Iglesia», Orígenes se detuvo en Palestina, se decidió sin más ordenarlo sacerdote. El consintió en ello, aparentemente con la esperanza de desenvolverse ahora sin nuevos impedimentos. Pero sucedió lo contrario. Su situación en Alejandría se había vuelto insostenible. A su vuelta, se le recibió de manera tan poco amistosa, que hubo de abandonar toda actividad en su patria y refugiarse en Cesarea, donde se le acogió con los brazos abiertos. Entonces Demetrio hizo que se le desterrara formalmente en un sínodo de sacerdotes de Alejandría; un segundo sínodo, en 231-232, le separó del sacerdocio por haberlo obtenido sin la aprobación de la autoridad competente y porque, de todas formas, tal dignidad no podía ser otorgada a un eunuco.

Este conflicto, que parece debido al azar o provocado arbitrariamente, es el indicio de una oposición más profunda, cuya importancia y significación no podían todavía captar los actores del drama. A pesar de su carácter pacífico y de su humildad personal, no le era posible a Orígenes reconocer la autoridad que el epis-

copado reivindicaba para sí, y esto en razón, precisamente, de sus concepciones religiosas y teológicas fundamentales. Según él, el conocimiento vivo y eficaz, la iluminación por la verdad, no puede ser transmitido ni administrado burocráticamente. Todos los derechos que recibe y posee el obispo, los sacramentos que administra, la facultad de excomulgar y de absolver que ostenta no pasan de ser simples gestos «exteriores» si no son ejercidos y fecundados por un auténtico poder interior. Pero no es la función en sí lo que puede provocar tal efecto; sólo el Espíritu es capaz de suscitar la verdadera disposición de amor y el conocimiento de las cosas divinas, para lo cual es de primordial importancia la enseñanza del maestro espiritual.

A pesar de esto, Orígenes no es ningún revolucionario. Con frecuencia insiste en la idea de que la cristiandad, como cualquier otro «pueblo», debe tener sus jefes y que en la Iglesia tiene que reinar el orden. Aunque nada más sea por estas razones, los mandatarios eclesiásticos oficiales deben ser respetados y obedecidos. El quisiera verlos a todos iluminados por los dones espirituales, capaces y dignos de conducir su rebaño; pero sabe y comprueba que no realizan siempre este ideal. Por esta causa, de cara a su autoridad, el hombre guiado por el Espíritu se encuentra en principio libre e independiente. Una parte de su ser hace de Orígenes un pietista conservador y clerical; otra lo convierte en un idealista liberal que se siente de corazón más miembro de la Iglesia invisible que de la organizada. El es el primero en quien esta distinción, tan cargada de consecuencias, adquiere un alcance teológico fundamental.

Orígenes soportó con nobleza y sangre fría los ataques que Demetrio lanzó contra él —su protegido de antaño— y «todas las ráfagas de la maldad»[9]. Mediante un trabajo sacerdotal y una reflexión teológica ininterrumpida, trataba de dominar su amargura y se

consolaba con la afirmación bíblica de que nadie debe contar con los hombres. Decía que sus adversarios merecían más la piedad que el odio y que era preciso rezar por ellos y no maldecirlos, porque habíamos sido creados para la bendición.

Materialmente, Demetrio ya nada podía contra él. En vano trató de intrigar cerca de sus colegas no egipcios; la escuela de Orígenes fue reconstituida en Cesarea, comunidad en la que, además, el sabio maestro asumió ardorosamente las funciones de predicador. Sus discípulos y los obispos, sus amigos, lo amaban y veneraban como a un santo. Finalmente, fue también en Cesarea donde Orígenes consiguió la más alta gloria que la Iglesia conoce: el testimonio del martirio por la verdad de su fe y de su Señor.

La mayor parte de la vida de Orígenes se desarrolló durante un período de «paz», es decir, de una *entente,* a veces francamente amistosa, entre el gobierno imperial y la Iglesia. Como buen platónico, Orígenes daba pruebas de una gran comprensión hacia los derechos de los gobernantes y se hacía cargo de la responsabilidad que concierne a todo ciudadano en lo relativo a la prosperidad del Imperio. Pero siempre se negó a todo sincretismo fácil, a todo compromiso político. Entre los pueblos del Imperio Romano, los cristianos son, a su juicio, un pueblo especial, el santo pueblo de Dios, que no se mezcla en asuntos de este mundo y a cuyas ambiciones no sirve. Los cristianos cumplen de buen grado con sus deberes cívicos, rezan por el emperador y sus ejércitos; pero deben negarse a llevar armas ellos mismos, porque son una raza sacerdotal que sólo utiliza las del espíritu. En su vejez, Orígenes elaboraba todavía una voluminosa apología para refutar, uno a uno, los ataques que el filósofo pagano Celso había dirigido dos siglos antes contra los cristianos. En el plano filosófico, Orígenes parece hallarse muy cerca

de ese pensador, pero se siente superior a él en tanto que cristiano.

Cuando, el año 249, el nuevo emperador, Decio, accedió al trono, se produjo un giro político, desencadenándose la primera persecución anticristiana preparada según un plan preciso y aplicable a todo el Imperio. Ya no era posible en esta época aplastar a la Iglesia por medio de la eliminación física de sus miembros. Importaba más forzar a los cristianos a abandonar sus convicciones, aplicando el terror y medidas coercitivas sabiamente elaboradas. La primera condición para tener éxito era llevar a los jefes a renegar de su fe bajo amenazas de muerte. Orígenes, por entonces septuagenario, fue detenido, encarcelado y torturado cruelmente. No pareció conveniente, sin duda, ejecutar a este hombre ilustre, pero se le laceró por el hierro; se le sometió durante días al terrible suplicio del potro, introduciéndole los pies «hasta el cuarto agujero»; se le amenazó con el tormento del fuego. Mas todas estas violencias no dieron ningún resultado, y Orígenes fue puesto en libertad. Físicamente estaba destrozado para siempre; sin embargo, todavía salieron de su pluma breves escritos «que llevaban gran consuelo a quienes lo necesitaban» [10]. Murió, lo más tarde, en el año 254.

Como se ve, la vida y el carácter de Orígenes reflejan hasta el final su rectitud y firmeza. Era un hombre serio y amable a la vez, de una lealtad a toda prueba, consagrado únicamente al trabajo intelectual y a la piedad ascética; erudito y pensador sistemático, podía medirse con cualquier contrincante. En conjunto, su personalidad no resulta compleja ni, a fin de cuentas, original. El unió, situándolas a un nivel más elevado, las tradiciones no filosóficas de la Iglesia con las tendencias gnósticas y neoplatónicas de su siglo, creando así un sistema filosófico y teológico cuya grandeza y estructura lógica impecable no dejamos de admirar. Pero Orígenes no discierne los verdaderos problemas

de fondo de una auténtica teología cristiana; por eso sus soluciones se presentan tan atractivas que parecen acreedoras a la aprobación. Son obra de un teórico genial que, sin preocuparse demasiado de las insuficiencias y fallos de la realidad, modela ésta según sus propias ideas. Pensadores de tal índole siempre encuentran discípulos y sucesores. Sólo en las filas de los hijos y nietos espirituales de Orígenes es donde aparecen lenta, pero inevitablemente, por la fuerza de la evolución histórica, las endebleces teológicas y las ineptitudes inherentes al sistema que él creó. La nueva generación se sentía un poco desamparada ante los acontecimientos de su época: no hallaba consuelo para su angustia ni respuestas para sus preguntas en el venerado maestro, cuya enorme superioridad descubría en la fuerza de su pensamiento sistemático, en la universalidad de su profunda formación filosófica y en la pureza de su intención y de su fe.

V

EUSEBIO DE CESAREA

Medio siglo después de la muerte de Orígenes, su teología, que se había difundido por toda la Iglesia de Oriente, aparecía como la única realmente sistemática y acorde con las más altas formas de la cultura filosófica. Los apologistas, los intelectuales cristianos, los maestros agrupados en las escuelas y en los centros de formación espiritual, los obispos de las comunidades más importantes se inclinaban por ella, procurando enseñar y actuar de acuerdo con su espíritu. Pero, puesta así imperceptiblemente en contacto con otras tradiciones, la herencia de Orígenes empezaba a transformarse, amoldándose a nuevos ámbitos espirituales y eclesiales. De este hecho surgieron distinciones y diversificaciones, impuestas por las reglas de la escuela, y se manifestaron dificultades internas, tanto más arduas de resolver cuanto que los fundamentos filosóficos de Orígenes no habían sido mantenidos con suficiente firmeza. Las concepciones e ideas aristotélicas modificaban las bases platónicas del sistema, había intereses eclesiásticos que debían ser tomados en cuenta, se imponía la referencia a las proposiciones literales de la Biblia y nuevas cuestiones saltaban a un primer plano.

Orígenes fue un pensador sistemático. Como tal, elaboró su exégesis, igual que su teología y su ontología, en una misma y única perspectiva. La nueva generación de teólogos iba a esforzarse por introducir nuevos métodos en su trabajo científico.

El retroceso de la filosofía en beneficio de la filología y del examen crítico de los textos sagrados se manifiesta de forma muy característica en la obra de Pánfilo. Jurista acaudalado, nacido en Berito de Feni-

cia, Pánfilo decidió, bajo la influencia de Pierio, entonces director de la escuela catequética de Alejandría, renunciar a su carrera pública y ponerse al servicio de la Iglesia. Fue ordenado sacerdote en Cesarea, donde pronto se convirtió en bibliotecario de las obras que constituían el rico legado de Orígenes. Comenzó por reunir y clasificar esos escritos. Puso especial empeño en reconstruir el texto auténtico de la Biblia, según las *Héxaplas* y los comentarios de Orígenes al Antiguo y el Nuevo Testamento. Para este trabajo buscó ayuda, colaboradores, entre los cuales era el joven Eusebio el más activo y mejor dotado. Además de la independencia material, Pánfilo aseguró la libertad intelectual a Eusebio, quien, por así decirlo, llegó a deberle todo en sus comienzos, y expresó su agradecimiento tomando, como un esclavo emancipado, el nombre de su maestro: «Eusebios ho Pamphilou», Eusebio de Pánfilo. Con este nombre entró en la literatura y en la historia de la Iglesia.

Aún conservamos una Biblia manuscrita cuyo texto revisaron Pánfilo y su discípulo, la cual ofrece vestigios de ese trabajo en común. Entre otras cosas, Eusebio aprendió de Pánfilo a venerar a Orígenes, y se consagró a transmitir la herencia del incomparable doctor, contribuyendo así a su gloria. Intentó crear un *corpus* completo con la correspondencia de Orígenes, pero la dispersión de estas cartas, así como la divergencia de tradiciones a ellas referentes, le impidieron conseguir su propósito. Pánfilo fue encarcelado durante la última gran persecución. Mientras esperaba la muerte aún tuvo tiempo de escribir una apología del gran doctor, cuya defensa quiso tomar contra la desconfiada crítica de sus compañeros de prisión y de ciertos teólogos más jóvenes. Este es su único trabajo original publicado y también el primero de su discípulo Eusebio, quien además de colaborar en él se encargó por sí solo de llevarlo a buen fin. Pánfilo murió mártir; Eusebio, to-

davía poco conocido en esa época, se libró de perecer. Pronto su gloria iba a sobrepasar a la de su maestro.

Mientras sopló el huracán de las persecuciones, Eusebio continuó infatigablemente su obra de erudito y coleccionó, como un archivero, cuantas informaciones pudo conseguir sobre los mártires o los acontecimientos de la vida de la Iglesia. Más tarde, también él salió de la sombra merced a sus propios escritos: investigaciones históricas y exegéticas puramente filológicas y algunos tratados de amplias perspectivas contra los adversarios paganos y judíos del cristianismo. Eusebio era un cristiano lleno de fe, a cuyo servicio y al de su Iglesia deseaba poner todo su saber y facultades. Por otra parte, desde el año 313, esa Iglesia tuvo de nuevo libre el camino y parecía destinada a un feliz y grandioso futuro.

Si se comparan los primeros trabajos teológicos de la época de Eusebio con las obras de los apologetas más antiguos —de Justino, por ejemplo—, en seguida salta a la vista que se trata de dos situaciones diferentes. La cristiandad no es ya el escaso puñado de sectarios «bárbaros» que deben luchar, en medio de un mundo poderoso y seguro de sí mismo, por su derecho a la existencia y al respeto. Desde hace tiempo se ha extendido por toda la *ecumene:* sus comunidades desempeñan un papel determinante en las ciudades y las provincias; la actividad de los cristianos es inmensa no sólo en el ámbito de la vida espiritual, sino en todas las profesiones. Mientras la sociedad pagana se había debilitado, resquebrajado y corrompido durante el período de las guerras civiles y de la decadencia general, la Iglesia se había afirmado por su intensa cohesión, por su disciplina, por la valentía de su fe, sin dejar de desarrollarse. De este modo aparecía bajo una nueva luz.

Antes, los apologetas trataban de probar la verdad inmanente del cristianismo, insistiendo en las corres-

pondencias que, según ellos, existían entre las profecías del Antiguo Testamento y los acontecimientos determinantes, milagrosos, de la vida de Cristo. Eusebio utiliza raramente esta clase de prueba. Es más bien la victoria del monoteísmo, la nueva vida moral surgida en la Iglesia, el progreso y el *triunfo* de ésta «entre todos los pueblos» lo que ahora hace que la verdad se expanda hasta los confines de la tierra. Ya sólo se trata de poner en evidencia que tan asombrosa evolución estaba incluida desde el principio en los designios de Dios y únicamente podía ser realizada con la maravillosa ayuda divina hasta el momento de su culminación. El paganismo politeísta, con sus sacrificios cruentos, sus supersticiones demoníacas y las eternas discusiones de sus filósofos, aparece ahora como una fórmula religiosa atrasada que debe desaparecer y desaparecerá. Su tiempo ha pasado. Ha perdido todo derecho de presentarse a juicio como asistida de una razón clara y de una ética superior.

Partiendo de este hecho, el sentido de la esperanza cristiana comienza también a modificarse. Ya no es únicamente en el más allá donde se verá colmada; su cumplimiento comienza dentro de este mundo. El cristianismo es la causa decisiva del progreso moral, el apogeo presente de la historia espiritual y religiosa del hombre; sus profecías, sus mandamientos se convierten, por así decirlo, en el programa de la primavera humana. El monoteísmo y la nueva ética, que, en opinión de Eusebio, expresan lo esencial del evangelio de Jesús, no podían imponerse en el mundo desde los orígenes. Había que pasar primero por la fase de la sociedad nómada, construir ciudades, dictar leyes, desarrollar las artes y las técnicas, desbastar y modelar mediante un comienzo de filosofía y civilización «la vida, por así decirlo, todavía animal e indigna de ser vivida» [1]. Cuando, por fin, el Imperio Romano pacificó el mundo y venció «la anarquía de los pueblos», sonó,

según la voluntad divina, la hora del pueblo cristiano, universal y pacífico[2]. El cristianismo permaneció al principio en una semiclandestinidad, a fin de no irritar a los déspotas romanos y no trastornar el orden del Imperio; pero ahora, llegado su momento, se manifiesta a la luz del día y se convierte en el natural aliado del imperio universal. Tal perspectiva existía en estado latente desde que la civilización cristiana era considerada como el término de la filosofía y la civilización antiguas.

Bosquejos anunciadores de las concepciones de Eusebio se encuentran ya en Orígenes, en particular en sus disputas con los adversarios paganos de la Iglesia. Sin embargo, parece que el pensamiento del maestro alejandrino descuida demasiado el mundo real y ofrece un carácter demasiado dualista para que todas las consecuencias de sus apreciaciones puedan ser desarrolladas seriamente. No le interesa la política ni la historia del mundo. Quizá entrevé la victoria de la Iglesia, pero de una manera conceptual, no como una labor objetiva que es preciso continuar.

Eusebio aprecia las cosas de una manera muy distinta. Es cierto que también él ve en Dios una realidad absoluta y trascendente y considera que el fin supremo de la piedad cristiana consiste en la renuncia al mundo por medio de la ascesis perfecta y la adoración del ser divino. Pero tan noble tarea incumbe ante todo a los sacerdotes y jefes espirituales de la Iglesia, quienes, supliendo al común de los fieles, cumplirán este deber, gracias a su pureza y espíritu de santificación. Esta función de suplencia basta a todas las exigencias del ideal ascético, que en el fondo está «más allá» de las posibilidades de «una vida humana normal» y, por tanto, no puede ser más que una excepción. La mayoría de los cristianos encuentran su deber en este mundo, siendo partícipes, no obstante, de la salvación y de la doctrina salvífica de la Iglesia[3]. «Desde arriba» Dios ha

protegido «manifiestamente» a su Iglesia, luz de las naciones, contra todos los ataques demoníacos de sus enemigos, conduciéndola a la victoria y al triunfo.

En razón de esta visión intelectual, Eusebio se hizo historiador de la Iglesia. La concepción primitiva de la historia eclesiástica es hija de la apologética, como la de los tiempos modernos es hija de la filosofía racionalista. Se podría reprochar a Eusebio el haberse dejado condicionar demasiado por su intención apologética; sus relatos históricos concernientes a la Iglesia y al Imperio pecan de pintarlo todo de blanco o todo de negro, por una intención moralizadora. A veces se leen como ejercicios retóricos o como sermones edificantes e intentan, demasiado visiblemente, impresionar al lector. Los juicios teológicos que en ellos se descubren carecen decididamente de profundidad. Para Eusebio, los éxitos de la Iglesia son siempre milagrosos y obra de Dios; los reveses, por el contrario, se deben a potencias diabólicas y a sus aliados, los malos. En ocasiones también Dios permite esas adversidades, para poner a prueba a los cristianos o castigarlos. Sin embargo, las contrariedades nunca son definitivas; en el interior de la Iglesia, la verdad apostólica continúa siempre victoriosa, a pesar de todos los intentos de renovación por parte de los herejes. Eusebio renunció al viejo cuadro mítico que calculaba la historia mundial según los ciclos de los años sabáticos del profeta Daniel, cuadro a partir del que se pretendía poder indicar la fecha del fin del mundo y de la parusía de Cristo. La visión de la historia mundial y de la salvación va unida en Eusebio al principio optimista de una educación progresiva del ser humano realizada por Dios. Así, nunca se interesó por las cuestiones fundamentales de una teología de la historia. Ejerce su sentido crítico sin enredarse en problemas y se abandona a su inclinación por las anécdotas históricas.

Visto desde este ángulo, y para su tiempo, su trabajo

resulta ejemplar y merece todas las alabanzas. Eusebio es realmente un erudito; sus concienzudos procedimientos y la exactitud metódica de sus investigaciones filológicas, arqueológicas e históricas provocan nuestra admiración siempre que nos es posible comprobarlos. Sin él sabríamos tan poco sobre los primeros siglos de la Iglesia como sobre el cristianismo primitivo si san Lucas no hubiera redactado los Hechos de los Apóstoles. Pero, a diferencia de este escrito, la *Historia eclesiástica* de Eusebio no es una obra de arte. Lejos de haber sido verdaderamente elaborado, tan amplio tema nos viene expuesto párrafo por párrafo, quedando interrumpida la narración por páginas enteras de notas. Su grandilocuencia, su patetismo, nos sumergen bajo oleadas de palabras y locuciones solemnes y extrañas; la fama de que gozaba el autor influyó probablemente en el juicio de sus contemporáneo sobre su obra.

Antes de escribir esa *Historia eclesiástica* Eusebio elaboró sus propios *Cánones cronológicos,* a la manera de los cronólogos cristianos más antiguos, aunque realizando el trabajo con más exactitud y conocimientos. Estos *Cánones* contienen una larga y sabia introducción sobre los diferentes sistemas cronológicos y quedan completados mediante cuadros sinópticos relativos a la historia mundial. Mostrando el sincronismo entre las fechas bíblicas y las de la historia profana, el autor quiere probar que el cristianismo, lejos de ser una religión joven, es, gracias a los testigos del Antiguo Testamento, la más antigua y venerable del mundo. La aparición de Cristo marca el comienzo de su período final, que se centra en la historia de la Iglesia. A partir de ahí, el relato que la obra ofrece de los acontecimientos correspondientes a la historia sagrada prevalece con mucho sobre el de los concernientes a la historia profana, si bien es preciso señalar que Eusebio ya apenas toma ésta en consideración. La *Historia eclesiástica* viene a ser la última parte de esa crónica. En ocasiones,

el autor yuxtapone pura y simplemente noticias acerca de obispos célebres, de teólogos, de herejías, de persecuciones, del destino adverso del pueblo judío; en todos los relatos permanece fiel a su antiguo método.

No obstante, Eusebio insistió en la novedad de su empresa, subrayando las grandes dificultades presentes en un intento de ese calibre. Sintió que se internaba en un camino desconocido, «sin encontrar la menor huella de alguien que le hubiera precedido ni otra cosa que noticias ocasionales, dejadas por uno u otro de aquellos que, cada cual a su manera, narraron los acontecimientos de su época» [4]. A modo de faros, esas noticias debieron de iluminar su ruta y ayudarle a orientarse. Eusebio las citó literalmente, como él mismo confiesa, sobre todo cuando parecían poseer algún valor para la precisión de la cronología. De esta forma, el historiador de la Iglesia salvó para nosotros fragmentos de una literatura que sin él se hubiesen perdido completamente. Es un trabajo notablemente metódico, al que se atribuyó durante mucho tiempo valor de autoridad. Los historiadores eclesiásticos de los siglos siguientes se limitaron a continuar o traducir esta obra clásica.

Eusebio comienza su *Historia...* relatando la vida de Jesucristo, cuya personalidad y obra se revelan a un historiador concienzudo «tan sublimes y eficaces que necesariamente hay que considerarlas sobrehumanas» [5]. A continuación, siete libros están consagrados al tiempo transcurrido desde la fundación del cristianismo. La época contemporánea a Eusebio es narrada en los tres libros últimos. Estas diferentes partes, que se escribieron de una sola vez, fueron corregidas y rehechas según la evolución de los acontecimientos y a tenor de las noticias que el historiador iba conociendo. Los juicios que expresa de los emperadores sufren numerosos retoques, con arreglo a los éxitos que alcanzan y a su cambio de actitud respecto al cristianismo. La parcia-

lidad del autor y su preocupación «propagandística» aparecen cada vez con más frecuencia. En ocasiones, los relatos se contradicen, y no es raro que dejen una impresión de ambigüedad. En su postrera edición, la obra alcanza su significación última, porque la historia misma pone a disposición del cronista de la *ecclesia triumphans* el final que él necesitaba: la victoria del emperador Constantino, amado de Dios y amigo de los cristianos, quien con su advenimiento a la soberanía sobre Oriente y Occidente remata con magnificencia toda una evolución. Es el comienzo de una nueva época. Y el comienzo de una nueva vida para el propio Eusebio.

Hasta entonces nunca se había ocupado de los asuntos públicos ni de la política de la Iglesia. Estaba dedicado en cuerpo y alma a su trabajo de investigador erudito y, por medio de sus obras literarias, a defender convencidamente la verdad y los derechos de la Iglesia cristiana. En 313-314, este hombre sabio y de relevantes méritos, que, como Orígenes, era sacerdote en Cesarea, fue elevado a la dignidad episcopal. Sin duda, cumplió correctamente con sus nuevos deberes, pero en el fondo continuó interesándose de modo especial por sus propios trabajos literarios. Eusebio no era un «maestro», como Orígenes; le gustaba la investigación, la historia, la filología, la apologética. A pesar de la situación oficial y representativa que ocupaba en la Iglesia, nunca predicó tan a menudo como el famoso doctor alejandrino. Pero esto no significaba indiferencia respecto a sus obligaciones y vocación sacerdotal; Eusebio —lo hemos visto— había consagrado su trabajo y sus estudios al servicio de la Iglesia. En el momento del triunfo de Constantino entrevió para ella posibilidades susceptibles de permitirle nuevos progresos. La Iglesia podía ahora pasar del tiempo de las preparaciones al de la realización. «Estos acontecimientos, predichos por Isaías, fueron escritos en los libros sagrados desde los tiempos antiguos: ahora es necesario que

los hechos confirmen la infalibilidad de sus oráculos» [6]. Está completamente convencido de que el vencedor político trae al mundo la salvación.

Ya antes, Eusebio había subrayado el valor providencial de la conexión entre el poder temporal y la Iglesia; ahora la institución del Imperio y la propia persona del emperador no hacen sino confirmar su postura. El emperador, el enviado de la Providencia, el liberador, aparecido tras el largo tormento de la discordia y de las persecueciones, es el heraldo de Dios en este mundo; y su soberanía terrenal, la imagen de la soberanía divina y del reino de Cristo, anunciados por la Biblia. El orden definitivo se ha logrado al fin: «Dios mismo, el gran Rey, le ha tendido la diestra desde lo alto de los cielos, dándole la victoria sobre todos sus adversarios y enemigos hasta este día» [7]. Este emperador amado de Dios es un filósofo, un modelo de absoluta piedad; encarna todas las virtudes de los reyes: la dignidad, la belleza, la fortaleza, la cultura, la razón innata y la sabiduría divina. Eusebio pretende haber visto estas cualidades en el Constantino todavía desconocido de la época de su primer encuentro con él.

Con bastante frecuencia se reprocha a Eusebio lo excesivo de tales afirmaciones y su «bizantinismo» poco sincero; pero se olvida un poco aprisa que tal era el estilo de la orientalizada corte de Constantino. Por lo demás, este emperador sabía muy bien cómo tratar a la gente que lo rodeaba. Como veía el afecto que Eusebio le profesaba y la propaganda que organizaba a su favor en la Iglesia, tuvo para con este hombre culto y célebre muchos miramientos y le honró con distinciones halagadoras. Siendo de extracción muy baja, Eusebio no estaba familiarizado con las altas esferas políticas, por lo cual es comprensible que se dejara deslumbrar. Sin embargo, su actitud se explicaba más por la certeza de que existía una correspondencia esencial entre el Imperio y la Iglesia. Esta convicción

lo unía al emperador por una especie de necesidad teológica. Representante de una filosofía y una cultura racionales, apóstol del nuevo orden cristiano, Eusebio era, por obligación interior, un «cristiano de Bizancio». Toda su teología tendía a la instauración de un Imperio civilizado y con buena organización, unido a la Iglesia universal. De este modo, al cristianizarla, actualizaba sin saberlo la vieja concepción pagana del Imperio y del emperador. Eusebio habría sido infiel a sí mismo si no hubiera seguido entonces al instrumento elegido por Dios, el emperador, cuya llegada siempre había deseado y en cuya misión creía. Tal era el cristianismo de Eusebio, que, en su carrera de político de la Iglesia, fatalmente debía conducirlo a la catástrofe.

En el momento en que el triunfo de Constantino estaba asegurado, la querella del arrianismo desgarró a la Iglesia griega. Este conflicto, que en su origen no tenía ninguna relación con la política, sobrevino en el instante más inoportuno políticamente. La lucha afectaba de manera esencial al propio fundamento de la doctrina cristiana de la salvación, la cual depende enteramente, en cuanto a su origen y estructura, de la persona humano-divina de Cristo. Por sus convicciones teológicas, Eusebio no era arriano, aunque haya entrado como tal en la historia de las herejías. Cristo era para él mucho más que una simple criatura, más que un semidiós. Arrio, a quien Eusebio diera cobijo durante su huida, le había expuesto hábilmente sus concepciones cristológicas, engañándolo sobre el verdadero sentido de sus consecuencias últimas. De este modo, Eusebio había visto en el proscrito una víctima inocente que buscaba refugio en Cesarea, como antaño Orígenes, perseguido por el tiránico patriarca de Alejandría, el cual no quería conceder ningún campo de acción, ninguna libertad de expresión a una sabia teología.

Los antiguos errores que afirmaban la identidad completa entre el Padre y el Hijo —errores ya refutados

por Orígenes— parecían rebrotar entre los adversarios de Arrio. Eusebio consideraba que éstos, con su profesión de fe simplista, iban a arruinar toda la teología acorde con la coyuntura de su tiempo, es decir, racionalmente fundada y filosóficamente válida. Así, por convicción, Eusebio apoyó a Arrio. Pero «el singular misterio de la salvación de los hombres» le preocupaba menos que los fines de la Iglesia como predicadora de un monoteísmo absoluto, base espiritual y moral del nuevo orden universal. Comparadas con este gran proyecto, las disensiones cristológicas le parecían problemas de menor importancia, y reprochaba a sus contrarios el que, imprudentemente y de manera inoportuna, los llevaran a un primer plano. Con angustia constataba que, en el histórico momento en que Dios permitía la liberación y el triunfo, la intolerancia y el gusto por las rencillas teológicas amenazaran con quebrantar la sólida estructura del Imperio y de la Iglesia y dislocar el frente único de los cristianos, «hasta el punto de que los santos misterios de la doctrina divina están ya, frente a la burla ultrajante de los incrédulos, hasta en el interior de los teatros» [8].

Sobre este punto existía una perfecta identificación entre Eusebio y Constantino. Ambos perseguían el mismo objeto: poner término lo antes posible, y a toda costa, a esta situación aciaga. Pero Eusebio era teólogo y obispo de su Iglesia. Al adoptar, sin darse perfecta cuenta de ello, fines tácticos y políticos como normas de sus decisiones, se enredaba en contradicciones que iban a producirle no pocas humillaciones personales y que, pese a su firme y leal decisión de hacer avanzar la causa de la Iglesia, comprometerían irremediablemente su fama.

En el Concilio de Nicea, el año 325, Constantino no podía menos que hacer justicia a los adversarios de Arrio. Ciertamente fue entonces cuando Eusebio comprendió hasta qué punto era sospechosa la doctrina de

su protegido. Intentó, de todas formas, permanecerle fiel; pero al final tuvo que dejarlo caer para salvarse a sí mismo de la excomunión y de la destitución. A título de compromiso, propuso al Concilio una profesión de fe, la cual fue públicamente aprobada por Constantino. A continuación se le hicieron numerosas adiciones que la modificaron en un sentido antiarriano; si Eusebio hubiera sido sincero consigo mismo no la habría aceptado. Sin embargo, aunque firmó esa profesión de fe, los circunloquios de la carta que envió a su Iglesia para justificarse, sus interpretaciones insostenibles, sus pretendidas excusas, revelan lo grande que fue su desazón.

Este primer abandono le comprometió a tomar, para el combate en curso, otras medidas que eran en sí indignas. Recuperado el favor del emperador, volvió a figurar entre sus íntimos. Era una situación privilegiada que le permitió utilizar su influencia para invalidar posteriormente las decisiones del Concilio, atacando a los partidarios del Credo de Nicea y consintiendo de buena gana en que fueran depuestos y excomulgados. Huelgan aquí las referencias detalladas a estos acontecimientos. De todos modos, se reconoce una alta calidad espiritual a los tratados teológicos que Eusebio escribió en aquella época, aunque delatan una irritación personal y partidista.

Aparte de esto, Eusebio prosiguió sus concienzudas investigaciones, pasando a los ojos del pueblo por el portavoz auténtico de la Iglesia, por el heraldo eminente de la política a la vez cultural y eclesial del Imperio en la era que se abría. Conoció el triunfo supremo cuando Constantino le hizo elegir patriarca de Antioquía, dignidad que tantos rivales suyos ambicionaban. Sin embargo, su modestia lo llevó a declinar este honor, invocando el interdicto contenido en ciertas leyes eclesiásticas. Quizá conocía los límites de su propia capacidad y prefería quedarse junto a su incomparable biblio-

teca de Cesarea y conservar sus actividades habituales. Fue en esa ciudad donde murió en paz, algunos años después de Constantino (en 339-340).

Mirando retrospectivamente, Eusebio habría podido pensar que su vida de trabajo había alcanzado la meta propuesta. El Estado y la Iglesia se habían reconciliado; la paz que apuntalara la unidad política parecía firmemente establecida; una teología del «justo medio», correspondiente a las concepciones que habían sido suyas, encontraba la más amplia audiencia.

Con todo, esta impresión era ilusoria. A partir de la siguiente generación, la oposición religiosa, oficialmente condenada al silencio, iba a levantar de nuevo la cabeza y tratar de arrancar al régimen establecido una revisión integral de todas las decisiones que Eusebio y su partido habían impuesto, mucho más por táctica política que por razones dogmáticas y eclesiales. Posteriormente, la Iglesia negó la ortodoxia de Eusebio, a quien consideró como un hombre falso, «de lengua partida» [9], aunque no dejó de recurrir a sus obras históricas y filosóficas, «a causa de los datos objetivos, de muy útil conocimiento», que contenían. En tal aspecto no hizo plena justicia a las cualidades humanas de Eusebio. Para comprender el destino de este hombre no basta señalar el fracaso personal de un erudito que impone respeto, pero que no estaba a la altura de las exigencias de la política civil y eclesiástica de su siglo. Las contradicciones de su vida se explican mucho más por la quiebra de todo un movimiento teológico.

En razón de sus objetivos culturales y políticos, dicho movimiento no estaba ya en condiciones de permanecer libre con respecto al poder imperial y a la suerte cambiante de éste, de manera que ni él mismo ni las verdades cristianas que llevaba consigo podían ser realmente tomados en serio. Esto debía necesariamente modificar la posición de los teólogos y de los doctores responsables de la elaboración dogmática.

VI

ATANASIO

Atanasio pertenece a una generación más joven que la de Eusebio. Nació alrededor del año 295 y, hasta donde él recuerda, su infancia estuvo turbada por las últimas persecuciones. Las pruebas a que se vio sometido durante ese tiempo marcaron profundamente el comienzo de su vida: la dureza, la intransigencia de su carácter se relacionan, sin duda, con las primeras impresiones dolorosas recibidas. Creció en medio del nuevo orden, en el cual la Iglesia se convierte en Iglesia del Imperio: la Iglesia unida al Estado será en adelante para él algo con lo que deberá absolutamente contar. Pero también en el plano teológico empieza con Atanasio una nueva era. El es el primero de los Padres griegos que no se educó en las tradiciones académicas de la filosofía cristiana; es un «eclesiástico» que, aunque tiene buenos conocimientos de teología, recibió su formación en los despachos de la administración alejandrina. Su patria espiritual no es la «escuela», sino la Iglesia, los oficios de ésta y la administración clerical.

Ningún obispo poseía al comienzo del siglo III una organización administrativa tan importante, bien mantenida y eficaz como la del patriarca de Alejandría. Desde el tiempo del obispo Demetrio († 232), Alejandría dirigía los asuntos de la Iglesia en todo Egipto e incluso más allá de la frontera occidental del país, en las tierras limítrofes con Libia y Pentápolis. En las comarcas de su jurisdicción Demetrio había establecido obispos que dependían de él y combatido a herejes y antiguos elementos de la oposición. Ya hemos conocido a Demetrio como enemigo de Orígenes. Sin embargo, después del destierro de éste, la teología no se había

extinguido en Alejandría. El obispo Dionisio «el Grande» († 265), discípulo de Orígenes, se había distinguido como teólogo. Pero la escuela de los catequistas ya no tenía la independencia de antaño, y sus enseñanzas teológicas debían adaptarse a las exigencias prácticas de la vida comunitaria y de la política de la Iglesia. Las disensiones que el arrianismo provocó en sus comienzos pusieron de manifiesto esta transformación; así, la sumisión de Arrio, sacerdote obstinado, representaba el objetivo político esencial de Alejandro, el nuevo obispo: había que imponerle la «disciplina eclesiástica» y someterlo a la autoridad de la jerarquía. Por otra parte, mezcladas con las querellas teológicas del momento, había discordias más antiguas, relativas a un cisma local. En efecto, Arrio había pertenecido durante cierto tiempo a la secta de Melecio, bastante extendida en Egipto. Por eso en este país el problema dogmático fue considerado desde el principio como concerniente a la autoridad episcopal y al «derecho canónico».

Ya muy temprano, quizá desde su adolescencia, Atanasio fue iniciado en este ambiente de eclesiásticos políticos, preocupados de cuestiones gubernamentales. Primero fue lector y luego, como diácono, se convirtió en el confidente y consejero teológico de su obispo, a quien pudo acompañar al Concilio de Nicea. Alejandro, que murió en el año 328, había deseado, al parecer, tener a Atanasio como sucesor. Efectivamente, éste fue elegido obispo en un plazo muy breve, aunque no sin encontrar fuertes oposiciones. Se temía, sin duda, la indomable energía del candidato, que, pese a su mucha juventud, ya no era un desconocido. Se le consideraba como el enemigo encarnizado de los arrianos. Desde que accedió a la silla episcopal, Atanasio trató brutalmente de atar en corto a los seguidores de Melecio, sin tener en cuenta las negociaciones que se habían entablado con ellos en busca de una reunificación.

La reacción de los melecianos fue enérgica y violenta su resistencia. No obstante, Atanasio habría vencido sin esfuerzos estas dificultades si se hubieran limitado a Egipto. Pero la herejía arriana había traspasado desde hacía tiempo las fronteras del país, apoderándose completamente del mundo oriental. El ataque vehemente de Atanasio puso en tela de juicio la victoria ya casi definitiva de sus adversarios. A partir del primer enfrentamiento se convirtió en el hombre de esta lucha, y la lucha se apoderó de él. La continuó durante cuarenta y cinco años, siempre tenaz, hábil, enérgico; flexible en cuanto a los medios y las fórmulas, pero de una firmeza inquebrantable respecto a los problemas esenciales; nunca satisfecho por unos éxitos parciales, jamás desanimado por un fracaso. En el momento de su muerte tenía cerca el triunfo. Toda la evolución posterior de la Iglesia de Estado greco-bizantina se asienta sobre la actividad de este solo hombre, sobre la lucha que determinó su vida, sobre el éxito que esa lucha al fin conoció.

Las decisiones del Concilio de Nicea no se debían al azar; maniobras tácticas y la presión imperial las habían determinado. Constantino tenía total interés en que en la Iglesia de Estado que él fundó reinara la paz y se produjera la unión. La condena de Arrio y la profesión de fe de Nicea debían servir a ese fin. Pero como el resultado esperado no acababa de llegar, el emperador, siguiendo la opinión de sus consejeros, se echó atrás en la decisión tomada respecto al dogma. De esta manera intentaba favorecer la unión de la Iglesia universal. Por último, el propio Arrio recuperó el favor del emperador. Este envió a Alejandría la orden de acatar su voluntad y permitir a Arrio, el hereje condenado, reemprender sus actividades. El obispo Alejandro murió cuando llegó la carta imperial, que no pudo contestar. Fue su sucesor quien tuvo que tomar una decisión.

Atanasio no vaciló ni un instante. Estaba dispuesto a no permitir nunca la vuelta de Arrio a Alejandría. Por muchas explicaciones que éste pudiera dar, semejante paso sería considerado en público como una reconciliación con él, como una concesión forzada, como una derrota teológica del obispo de Alejandría y una victoria de sus enemigos. Atanasio afirmó que, por principio, no era posible reintegrar en la Iglesia a gentes que, «en contradicción con la verdad, habían inventado una herejía y contra quienes un sínodo general había pronunciado el anatema» [1]. Arrio no había cambiado de opinión; luego la negativa de Atanasio a recibirlo en Alejandría estaba justificada. Esto no era sólo una maniobra política. Al contrario que Alejandro, Atanasio había comprendido desde el principio toda la importancia teológica de la querella. Según la doctrina arriana, la naturaleza del Salvador era «creada» y no divina. Atanasio juzgaba que esta opinión no era sólo la solución dudosa y errónea de un problema teológico, sino además el fin de toda la fe cristiana, una traición a lo que desde el origen había acontecido en la Iglesia. El no se interesaba apenas por el ideal cultural y político que acariciara Eusebio, quien quería realizarlo mediante una cristología racionalista y relativista.

Según Atanasio, la Iglesia debe intentar rescatar al hombre para la eternidad, procurarle la salvación, no proponer un método que asegure el progreso interno del mundo. De hecho, este mundo de lo creado y de la tan ensalzada razón no ha podido librar al hombre de perderse. Para conseguirlo fue primero necesario que viniera Cristo, el «Logos, que era el Logos de sí mismo» [2]; fue preciso que tomara nuestra carne para unir la naturaleza humana a Dios y a su vida eterna. Nuestra salvación depende para siempre del acto decisivo de la encarnación. Esta es un hecho personal de Dios, quien suprimió todos los obstáculos que lo separaban de la naturaleza caída y, otorgándonos el cono-

cimiento de su verdadera naturaleza, hizo la luz sobre la vida y la existencia imperecedera. Nunca habría bastado el poder de un semidiós para una obra tal.

Atanasio no insiste demasiado en el aspecto moral del acontecimiento redentor; las nociones de examen de conciencia, penitencia y perdón de los pecados no le parecen esenciales. Lo central para él es ser salvado de la muerte y poder entrar en comunión de vida con Dios. El milagro del advenimiento y de la obra de Cristo es captado a partir de ahí con una auténtica pasión religiosa. Su teología, por tanto, se aparta en muy diversos puntos de la que corresponde a las escuelas inspiradas en el origenismo.

Atanasio conoció, desde luego, al «muy docto y diligente Orígenes» y, llegado el caso, lo defendió contra una interpretación «arriana» aparentemente abusiva [3]. Sin embargo, en toda su obra sólo lo menciona en muy raras ocasiones. Por el acento patético de su profesión de fe, este enérgico obispo se parece más bien al viejo Ireneo. Para Atanasio, lo que hace vivir a toda la Iglesia es la sola y única verdad de Cristo, auténtico Dios y Salvador. Esta verdad enseñada por la tradición eclesiástica está presente, de forma milagrosa y eficaz, en los sacramentos. Quien no cree en tal verdad no la siente en sí mismo; quien puede contentarse con algunas vagas doctrinas morales y con pálidas especulaciones sobre el espíritu, sobre el mundo y sobre un Cristo —el Logos— considerado como una simple criatura, ¡ése es un arriano, aunque lo niegue mil veces!

La pesada monotonía de Atanasio, que repite sin cesar las mismas fórmulas, que insiste siempre en las mismas quejas y las mismas acusaciones, hace pensar casi en una obsesión. Pero este método —de muy gran eficacia por otra parte— no proviene de lentitud mental o de incapacidad para concebir ideas teológicas originales. Atanasio presenta sus tesis con mucha claridad y destreza. La dialéctica de sus pensamientos es ágil

y fuerte y su exégesis bíblica, fundamento de sus pruebas dogmáticas, si bien a veces resulta artificial y forzada, también a menudo se revela penetrante y profunda. Evidentemente, aprovechó sus años de clase y aprendió cómo debe trabajar un buen teólogo. Pero está claro que el trabajo teológico no le apasiona; en ninguna parte se le ve el deseo de formar el espíritu de sus lectores, de contribuir como «doctor» a su progreso espiritual. Para él, la teología es un arma. Casi todas sus obras son polémicas y revelan aquí y allá cierta desconfianza respecto a la cultura helénica, cuyos tesoros lo dejan indiferente. Sin duda, personalmente se siente griego y se presenta como tal. Pero ¿es una casualidad que él fuera el primero, entre todos los grandes teólogos, en predicar no sólo en griego, sino también en lengua copta? Había en su naturaleza algo que no era helénico; ni la menor chispa de gracia o de amabilidad suavizaba la rectitud y severidad de su carácter. Es seguro que un retrato suyo, si lo tuviéramos, nos haría pensar mucho más en los antiguos faraones y sus funcionarios que en un filósofo griego.

Constantino aún no había tenido tiempo de volver sobre el caso de Arrio cuando el partido de Melecio formuló numerosas acusaciones contra Atanasio. Se decía que éste, en el curso de sus acciones violentas contra los miembros de la secta, había sobornado a un correo imperial, derribado un altar, roto un cáliz sagrado y hasta asesinado a un obispo meleciano. En lo concerniente a esta última acusación, Atanasio pudo probar su inocencia. Sus agentes secretos consiguieron encontrar a la presunta víctima, oculta en un convento del alto Egipto, y aunque el sectario escapó antes de que lo detuvieran, fue descubierto posteriormente en Tiro, cuyo obispo lo identificó. Además, durante toda su vida, Atanasio tuvo que defenderse de haber cometido actos de violencia y recurrido a procedimientos ilegales. No nos hallamos en condiciones de examinar las

bases de estas acusaciones. Atanasio se sirvió de los términos más vehementes para derribarlas una tras otra. Sabía navegar muy bien entre los escollos de las intrigas y de los ataques difamadores; era hábil en el arte de hablar a las masas populares y de causar buena impresión en ellas. Sus panfletos dan pruebas de mucha inteligencia y de un pensamiento claro, señales de un espíritu superior. Atanasio no retrocedía ante la difamación. Pintó a sus enemigos bajo los aspectos más negros; los caricaturizó, dominado por una parcialidad cerrada. La sangre corrió frecuentemente en Alejandría en el curso de estas luchas, y Atanasio, sobre todo en su edad madura, llegó muchas veces hasta los límites de la alta traición. No era hombre que suplicara: creía en su derecho y lo mantenía.

A veces Constantino parecía simpatizar con el partido de Atanasio y aprobar su resistencia a Arrio. Los enemigos del obispo de Alejandría eran personajes destacados en la corte; además habían entrado en alianza con la secta meleciana de Egipto. Pero Atanasio se negó a presentarse ante su tribunal. Cuando hubo de comparecer en un concilio, en Tiro, multiplicó hábilmente las protestas de inocencia, sin conceder a sus jueces un momento de tregua, y antes de que se pudiera ejecutar su condena consiguió escapar misteriosamente en un barco. Se presentó de nuevo en Constantinopla, sorprendió al emperador en la calle y le hizo concederle una audiencia. El propio Constantino cuenta en una carta cómo Atanasio lo cogió de improviso. Es casi seguro que el emperador se sentía incapaz de enfrentarse a la impetuosidad leonina del obispo. No obstante, más tarde Constantino entró de nuevo en conversaciones con los contrarios de Atanasio. Estos se esforzaron en demostrarle que el obispo de Alejandría, como ya antes sus predecesores, tenía vara alta en el mercado del trigo egipcio y que a la sazón se disponía a detener las entregas de cereal destinadas a la capital. Entonces,

si hemos de creer a Atanasio, el emperador, perdiendo la paciencia, se dejó llevar de un terrible ataque de cólera y, sin interrogatorio ni otra forma de proceso, deportó al acusado a Tréveris. Este era el primero de los cinco destierros que hubo de sufrir y que lo mantuvieron alejado de su sede episcopal durante diecisiete años.

Resulta imposible enumerar todos los acontecimientos de la agitada historia de Atanasio, a quien dos circunstancias permitieron triunfar al fin. En primer lugar, sacó provecho de su exilio en el mundo latino, donde encontró comprensión y apoyo. Su estancia en Occidente contribuyó, en efecto, a reavivar las buenas relaciones tradicionales entre Roma y Alejandría. Todo Occidente tomó conscientemente partido por él: allí se apreciaban poco las arduas especulaciones filosóficas que constituían el fondo de la disputa arriana. La íntima unión entre el Padre y el Hijo parecía evidente. Se llegó incluso a no distinguir entre las dos personas divinas, pecado capital a ojos de un teólogo griego formado en la escuela de Orígenes.

Pronto sobrevino un factor político que contribuyó a hacer eficaz esta simpatía occidental por Atanasio. Desde que Constantino repartiera el Imperio entre sus hijos, la política del Estado relativa a la Iglesia había perdido su unidad. Cada uno de los dos soberanos favorecía la opinión triunfante en la parte del Imperio que él gobernaba, y hasta la sostenía en cuanto le era posible en las comarcas cercanas a sus fronteras. De este modo, Constancio, el emperador de Oriente, como más débil, dos veces se vio obligado por su hermano a llamar a Atanasio del exilio; la primera, inmediatamente después de la muerte de Constantino (337). Pero en vez de ir en seguida a Alejandría, Atanasio emprendió antes un viaje de varios meses a través de las provincias de Asia Menor y de Siria para activar a su partido y reforzar su cohesión. Cuando, con ocasión

de otro destierro de varios años en Occidente, se le levantó de nuevo el castigo, supo todavía mejor sacar provecho de su triunfo. El emperador que lo había deportado tuvo que invitarle por tres veces a presentarse ante él, y rogárselo formalmente, antes que el obispo se decidiera a hacerlo. A continuación, luego de pasar por Jerusalén, donde estaba reunido un sínodo, entró como vencedor en su ciudad episcopal.

Pero la situación pareció desesperada cuando Constancio se convirtió, el año 353, en el único soberano del Imperio reunificado y ordenó nuevas persecuciones contra Atanasio. La ocasión de llevarlas a cabo se la brindó una carta —falsificada, al decir de Atanasio— que contenía la prueba de las relaciones conspiradoras del obispo de Alejandría con un usurpador occidental. Esta vez hasta los sínodos de Occidente debieron renunciar a defender al patriarca y, a pesar de la exasperada resistencia de la población alejandrina, se recurrió finalmente a la fuerza armada para alejarlo de su sede. Mas Atanasio había desaparecido, adelantándose a los acontecimientos. Permanecía escondido en la ciudad, fuera de alcance, y organizaba a sus partidarios a fin de prolongar la resistencia. Ni siquiera cesaron los conflictos cuando fue nombrado un obispo para sucederle. La lucha prosiguió.

A primera vista, estos acontecimientos podrían parecer puras rivalidades políticas en el seno de la Iglesia. Y esto era justamente lo que de manera constante reprochaban a Atanasio sus enemigos políticos. Con frecuencia evitaban dejar al descubierto las raíces teológicas de sus antagonismos y trataban al patriarca de intrigante obstinado, de obispo ambicioso, de jerarca intolerante y despótico, sin cuya testarudez y violencia la Iglesia hubiera vivido una paz continua. Así, mediante acusaciones de orden exclusivamente político, que no excluían la intención criminal, los adversarios de Atanasio lograban acallar las voces de la oposición

teológica cuando se encontraban asistidos de los poderes públicos.

Contrariamente a esta táctica poco honrada, Atanasio dirigía toda disputa hacia un plano teológico. Cualquiera que osara contradecirle se atraía sólo por eso su violenta indignación: sin piedad, lo tildaba de grandísimo hereje, de arriano rabioso, de blasfemador de Cristo, de dejarse llevar por los más bajos instintos y de estar considerado como un auténtico enemigo de la Iglesia. Nunca ponía en duda la legitimidad de sus propios objetivos. El tono categórico que imprimía en la defensa y en el ataque era lo que precisamente daba a sus panfletos resonancia, condición de su éxito.

Atanasio se había hecho el propagandista de su causa; pero esto no significa que los debates teológicos fueran para él sólo pretextos sin importancia. Se adhería con todo su ser a las afirmaciones que sostenía; lo único que se le escapaba era distinguir entre las tesis válidas que defendía y la situación que intentaba conservar para sí en la Iglesia. Esta, en la óptica de Atanasio, no era simplemente una institución sagrada, sino la encarnación del santo dogma. En la práctica le parecían una misma cosa la fe, el Credo y la Iglesia, o mejor aquellos que en la Iglesia eran de su partido. No hay profesión de fe sin fieles, y la causa por la que se lucha santificará las exigencias políticas. Así se explican la falta de escrúpulos, la presunción y también la pasión, el valor intrépido con que Atanasio libra el combate de su vida, mostrándose siempre dispuesto a arriesgar la propia seguridad, a renunciar a las consideraciones que el mundo le debe e incluso a sacrificar a sus amigos, si es necesario. De este modo, Atanasio encarna el símbolo de la ortodoxia y de la Iglesia invencible. Los partidos debieron definirse y situarse con relación a él: éste era un criterio mejor y más preciso que las embrolladas fórmulas y los decretos de los

concilios que habían intervenido en la lucha abierta alrededor de su persona.

En los principios fundamentales de su teología, Atanasio permanece siempre fiel a sí mismo. Pero los métodos con que luchaba evolucionaron al igual que las razones teológicas invocadas para justificar su doctrina y darle un fondo lógico sólido. En la época de sus comienzos, Atanasio se sometía cándidamente a Constantino, cuyo favor buscaba. La persona del santo Emperador, el libertador, le imponía además ciertos miramientos, aunque su devoción por el soberano fuera más reservada cuando andaban en juego intereses graves.

La situación cambió por completo cuando tuvo que vérselas con Constancio, quien en ningún aspecto estaba a la altura de su padre. Atanasio mantuvo con él una lucha casi sin tregua y testimonió cada vez menos respeto a este «patrón del ateísmo», a este «emperador de la herejía» [4]. Los procedimientos de los arrianos, que habían osado someter a juicio del emperador asuntos eclesiásticos, que presentaban a su ratificación las decisiones sinodales y recurrían al ejército para hacerlas ejecutar, aparecían ahora como un crimen «inaudito», como un grave ultraje a toda la usanza canónica. «¿Acaso la Iglesia es asunto del emperador?» [5]. De este modo, la idea de la «libertad» de la Iglesia tuvo en Atanasio y sus amigos los primeros defensores contra un príncipe cristiano. Esto no deja de constituir un hecho significativo, aunque podamos, no sin esfuerzo, adivinar sus móviles tácticos. Nunca un teólogo formado en las ideas de Eusebio se habría atrevido a obrar de modo semejante.

Atanasio cambió de táctica en la ayuda que prestaba a la lucha dogmática. Al principio apenas se apoyaba en la fe de Nicea y trataba preferentemente de fundar la total divinidad de Cristo en argumentos objetivos y textos bíblicos. Según su criterio, era arriano cualquie-

ra que se atreviese a limitar el carácter plenamente divino del Redentor. Tal método continuó siendo el suyo aun después de la excomunión y la muerte de Arrio o, como dice Atanasio, después de que literalmente «reventara» en las letrinas [6]. Sólo de un modo paulatino habría de discernir Atanasio las posibilidades contenidas en la noción de *homoousios,* término célebre que designaba, en el símbolo de Nicea, la consustancialidad, es decir, la unidad e identidad de las personas divinas. En el fondo, esta idea era inaceptable para sus adversarios arrianos y eusebianos, pudiendo, en cambio, servir a la tesis teológica que él sustentaba. Por eso, más tarde, Atanasio se refirió regularmente y en toda ocasión a este santo sínodo y a su profesión de fe; lo consideraba como la única autoridad, como la sola fuente de ortodoxia, y su reconocimiento le parecía una condición indispensable para toda paz religiosa. Creaba así la imagen tradicional del primer sínodo «ecuménico». Desde entonces, el símbolo de Nicea, completado después con el de Constantinopla, se convirtió en la única profesión de fe cristiana. Sólo él tiene autoridad y enuncia verdades siempre válidas. Esta exclusividad incitaba a sus adeptos a burlarse, como de claras maniobras impías, de las fórmulas siempre cambiantes de sus contrarios, deseosos de adaptarse a las distintas situaciones de la política de la Iglesia. «La verdad —afirmaba Atanasio— ha sido descubierta hace mucho tiempo; a la teología le basta, para ser tenida por una ciencia auténtica, interpretar correctamente los dogmas y los decretos que la Iglesia ha fijado a perpetuidad».

El propio pensamiento de Atanasio permanece, sin embargo, extremadamente móvil. El enérgico obispo era tenaz, pero no para defender fórmulas como tales; lo que defendía era su partido, su causa, siempre la misma: la de la fe de Nicea. Al final de su vida dio de ello una prueba impresionante. Nada tenía impor-

tancia para él sino la naturaleza integralmente divina y consustancial de Cristo, la encarnación del Logos. Por esta razón había tolerado largo tiempo que algunos de sus amigos llegaran a la casi identificación de las dos personas divinas. Guardaba un silencio neutro sobre la concepción de tres hipóstasis unidas entre sí dentro del único ser divino; consideraba esta representación, que sus enemigos sostenían, como una especulación sospechosa o inútil. De todas formas, desde un punto de vista teológico, tal actitud no podía ser definitiva. Y de nuevo fue la evolución política de la Iglesia lo que le abrió los ojos y le permitió avanzar.

Durante los últimos años de su reinado, Constancio se había acercado cada vez más a las posturas radicalmente arrianas; pero su política de «la unidad a todo precio» no se estrellaba únicamente con la resistencia de Atanasio y la de los viejos defensores intransigentes del símbolo de Nicea. Muchos de aquellos que anteriormente se habían declarado en favor o en contra de Atanasio, así como la mayor parte del clero joven, se orientaban ahora hacia la «derecha» para protestar contra la política irreflexiva de las autoridades eclesiásticas en activo. Habrían aceptado de buen grado el símbolo de Nicea, pero temían que éste favoreciera la unificación completa de las personas divinas. Por eso, contra esta interpretación, Atanasio se decidió a cortar por lo sano y reconocer en términos claros y formales la doctrina de tres hipóstasis equivalentes, a condición sólo de que la unión indisoluble existente en el interior del único ser divino fuera mantenida con toda claridad. Llevado de este espíritu, ofreció una paz definitiva a sus antiguos contrincantes, con ocasión de un sínodo reunido en Alejandría el año 362. Semejante gesto se explicaba por la situación de la Iglesia, situación que había cambiado una vez más. El nuevo emperador, Juliano el Apóstata, había permitido el regreso de todos los exiliados y parecía resuelto a desentenderse de

la Iglesia, abandonándola a sus conflictos intestinos. La vieja política de intervención había fracasado y dejado vía libre a un reagrupamiento de los partidos. La reconciliación no se produjo, por otra parte, tan rápidamente como Atanasio esperaba; pero ya estaba en marcha, y la unión definitiva de los grupos de derecha, a la que se llegó varios años después, fue prácticamente resultado de la orientación tomada en el año 362.

En primer lugar se trataba de remontar una nueva oleada de medidas de opresión gubernamentales. Al intentar reanimar el antiguo culto pagano, Juliano había chocado con la resistencia de la Iglesia, y Atanasio estaba menos dispuesto que nadie a hacer concesiones al soñador romántico que ocupaba el trono imperial. Pronto se vio forzado nuevamente a dejar su sede episcopal. Mas un contratiempo de esta clase ya no debía de hacer mucha mella en él. Al parecer, consoló a la desesperada multitud que lo rodeaba para decirle adiós con una palabras que se han hecho famosas: «No os preocupéis, hermanos; esto es sólo una pequeña nube que pasará en seguida» [7]. No se equivocaba. Todavía una vez más, bajo el sucesor «arriano» de Juliano, tuvo que emprender el camino del exilio; pero pronto le fue permitido disfrutar de un poco de descanso. El gobierno había comprendido probablemente que más valía concederle completa libertad de acción en Egipto, a pesar de su terquedad recalcitrante en imponer su autoridad en los asuntos de la Iglesia, que exasperar al pueblo que lo amaba. Cuando murió Atanasio, en el año 373, su victoria todavía no era completa en el conjunto del Imperio. Pero, algunos años después, el nuevo emperador, Teodosio, que se había formado en Occidente, puso punto final a esta evolución y proclamó la fe de Nicea como norma obligatoria para todos sus súbditos. Triunfaba al fin lo que había deseado la más fuerte personalidad política y teológica de la Iglesia del siglo IV.

Ya a los ojos de sus contemporáneos Atanasio figuraba como personaje mítico; hasta los paganos le atribuían un saber superior y sobrenatural. Los cristianos de los siglos posteriores vieron en él un incomparable «pilar de la Iglesia» mediante el que Dios, en un momento de los más críticos, había protegido y conservado la fe ortodoxa [8]. «Si encuentras un pasaje de los escritos de san Atanasio —dice un abad del siglo VI— y no tienes papel al alcance de la mano, cópialo en tus vestidos» [9]. Muy apreciadas, sus obras se difundieron ampliamente; eran innumerables, por otra parte, los apócrifos que circulaban bajo la usurpada garantía de su nombre. En el ámbito de la historia universal, la importancia de Atanasio no reside tanto en sus escritos como tales cuanto en la infatigable actividad desplegada durante toda una vida de agitación y de esfuerzo para defender la pureza de la fe. En una época decisiva de la historia de la Iglesia, en el momento en que todas las antiguas nociones y todos los valores habían sido modificados para dejar sitio a la nueva Iglesia imperial de Constantino, Atanasio logró, frente a los emperadores y a las autoridades de la teología erudita, que el cristianismo conservara su carácter propio y su libertad interna. Si la fe en Cristo siguió siendo una fe en Dios, esencialmente distinta de todas las formas paganas, filosóficas o abstractas de la creencia, también el mérito es suyo. Sin él —citando a Harnack [10]—, «la Iglesia habría caído probablemente en manos de filósofos», tales como Eusebio, y «su doctrina habría sido desnaturalizada o se habría convertido en un reglamento de servicio imperial, destinado al culto de la divinidad resplandeciente».

Atanasio salvó a la Iglesia de las trampas de un progreso únicamente cultural y la rescató de las redes del poder político. Gracias a él volvió a ser institución salvífica, recobrando el verdadero sentido de su misión y de su razón de ser: la predicación de Cristo. Se com-

prende que la Iglesia apareciera en ese mismo momento como una potencia autónoma cuya independencia debía ser mantenida en toda ocasión.

Es a partir de entonces —lo hemos visto— cuando una corriente de concepciones nuevas se manifiesta en el seno de la Iglesia. Atanasio es el primer Padre que se siente ante todo no «filósofo cristiano», sino obispo, y esto también cuando hace teología. Como tal, tiende un puente hacia la masa del pueblo cristiano y hace un llamamiento a su piedad. El no aspira, como un Clemente o incluso como un Orígenes, a la «perfección» espiritual en tanto que gracia exclusiva de un círculo escogido de intelectuales refinados o de gnósticos, sino que se dirige a las comunidades de «vírgenes» que existían en el interior de la Iglesia y se atreve a predicar en lengua copta. Si, obligado por las necesidades de la lucha teológica, debe precisar ante la masa de los fieles alguna de las ideas clave que quiere hacer triunfar, entra también con gran sencillez en las representaciones populares de la santidad y comparte con el «cristiano medio» su inclinación por lo maravilloso. Esto le permitió captar el despertar de un movimiento religioso nacido en las profundidades del alma egipcia y orientarlo en el sentido de la piedad universal de la Iglesia. Pero ése no es su menor ni único mérito. Atanasio descubrió el monacato y le dio el aspecto con que, en múltiples formas y ramificaciones, lo veremos reaparecer en la Iglesia griega para ejercer una influencia determinante sobre la vida de los eclesiásticos y sobre los principios religiosos fundamentales de los teólogos.

Los comienzos del monacato egipcio son anteriores a Atanasio, pues se remontan a la segunda mitad del siglo III. El movimiento monástico era resultado de la rápida conversión del país del Nilo y de su población primitiva, los *fellahs.* Su fervor de neófitos los condujo a tomar al pie de la letra los antiguos mandamientos

ascéticos para vivirlos en su plenitud, no ya dentro de las comunidades, sino en la profunda soledad del desierto. Desde este punto de vista, el «padre» Antonio es una figura más entre muchas otras semejantes. Atanasio, que lo conoció personalmente, fue el primero en hacer de él el «inventor» y el prototipo de los anacoretas. El libro en que describió su vida reveló de golpe a la Iglesia entera el nuevo fenómeno religioso, suscitando en todas partes afán de imitación y emulación. En el relato de la conversión de Agustín influyó todavía la *Vida de Antonio,* libro que además sirvió de modelo a innumerables vidas de santos en lengua griega.

Si bien en la narración permanecía Atanasio fiel a la realidad, presentaba el monacato tal como él deseaba verlo difundirse. Esta pequeña obra obedece claramente a una intención de propaganda y de apología. Antonio, pese a su carácter sencillo y natural, aparece en él como la encarnación de todas las virtudes filosóficas, que Cristo, por su gracia y poder, únicamente concede a sus fieles. Frente a sabios paganos y herejes arrianos, el santo aparece como modelo ejemplar de los sentimientos de veneración que conviene tener para con los representantes del poder espiritual. Mediante esta actitud, y merced a su celo ascético, es capaz de realizar muchos hechos milagrosos, recibe iluminaciones espirituales, y fuerzas sobrenaturales habitan en su cuerpo. De esta manera, el cristiano, culto o iletrado, encuentra en el ideal ascético un nuevo modo de vida, infinitamente atractivo, siempre fundado en Cristo y en la doctrina ortodoxa de la Iglesia. Atanasio trató así de unir el monacato y la fe de Nicea y de integrarlos juntos en las profundidades del sentimiento popular y de la conciencia colectiva de la Iglesia.

Los teólogos que sucedieron a Atanasio fueron aún origenistas, filósofos, griegos. Pero nunca rompieron ya la unidad que él había establecido entre las exigen-

cias dogmáticas, ascéticas y eclesiásticas. En el siglo IV domina en todas partes la concepción de Atanasio. Este había sido, ante todo, un dogmatizador y un jerarca y, por consiguiente, había desempeñado un papel político. Sin embargo, con él y su generación se instaura en el seno de la Iglesia griega una nueva época en el ámbito de la reflexión teológica y de la vida espiritual.

VII

BASILIO EL GRANDE

Basilio nació cuando Atanasio llegaba a obispo, unos diez años antes de la muerte de Eusebio de Cesarea. La Iglesia en la que crece se ve a la sazón reconocida y favorecida por el Estado, y las distintas corrientes políticas, sociales y espirituales del «mundo» están en camino de adquirir en ella derecho de ciudadanía. La Iglesia es uno de los factores más importantes en la vida pública. Sus obispos ocupan, por muchos motivos, situaciones brillantes, tienen prestigio, riqueza y disponen de las más amplias posibilidades de acción. Es una época en que hay propensión a pasar al cristianismo por inclinación cultural y hasta por simples razones de oportunidad; una época en que observadores lúcidos, cristianos o paganos, con quejas o con burlas, condenan ese estado de cosas.

Todavía no está resuelto el problema del fundamento religioso del Imperio, suscitado por la lucha arriana. Numerosos hombres de Iglesia tratan de eludir la necesaria opción espiritual afectando una vaga actividad edificante; pero el mensaje de Cristo corre el riesgo de convertirse en el caballo de batalla de las contradicciones teológicas de las escuelas. El gobierno imperial difícilmente consigue limitar los excesos en las disputas dogmáticas y, mediante decretos esporádicos o decisiones sinodales, seguidos de medidas coercitivas, preservar la unidad de la Iglesia. Nadie se da perfecta cuenta de la situación; la mayoría de los obispos se refugia en fórmulas elásticas, en tanto que otros, para salir de apuros, presentan un silencio prudente. Se desatienden las protestas de los fieles y, por ignorancia o a sabiendas, se consienten burlas contra la teología.

Así, pese a un brillante progreso exterior, material y cultural, la Iglesia amenaza perder alma y conciencia. Aunque en apariencia ella domina la situación, el camino de su futuro está en realidad cada vez más obstruido.

Conviene apreciar sobre este fondo la personalidad y la obra de Basilio el Grande. En lo más íntimo de su ser, Basilio es un asceta y un teólogo. Con ese doble título abrió camino a sus contemporáneos en peligro; pero también se opuso con energía y lucidez a la mayoría de sus colegas en el episcopado. Adepto al partido de los «nuevos nicenos», Basilio era discípulo del viejo Atanasio, cuya lucha continuó y extendió en un espacio geográfico distinto y con un espíritu teológico diferente. Aunque no sufrió personalmente el destierro ni la persecución, le resultó bastante más difícil que a su maestro el afirmarse, dado que Capadocia, tanto en el plano político como en el eclesial, carecía de la cohesión y unidad de Egipto. Por su parte, Basilio tampoco tenía el alma férrea del patriarca de Alejandría: era de una naturaleza espiritual e intelectualmente más profundamente afectado por el carácter de guerra intestina que presentaba la agotadora lucha religiosa. Basilio no procedía del ambiente clerical ni como hombre ni como teólogo. Su carácter no se había forjado en las luchas políticas de la Iglesia. Orgullo e independencia de espíritu le venían de familia. Como cristiano, probablemente se reprimió ciertos rasgos temperamentales, pero su actitud firme y llena de seguridad delata que desciende de una importante familia y es natural de una antiquísima región que por entonces se abría plenamente a la vida cristiana.

La provincia de Capadocia, antaño hitita, más tarde persa, era al comienzo del período imperial, según una frase de Mommsen repetidamente citada, «menos griega que franceses fueron Brandeburgo y Pomerania bajo Federico el Grande» [1]. Gregorio Taumaturgo, discípulo

de Orígenes, había difundido allí el cristianismo, lo que sin duda favoreció el progreso de la cultura helénica. En la familia de Basilio, helenismo y cristianismo eran tradicionales. Sus abuelos, ya cristianos, habían tenido incluso que huir algún tiempo durante las últimas persecuciones de Maximino. Un tío y luego dos hermanos de Basilio fueron, como también él, elegidos obispos, y su hermana Macrina se consagró por completo a la vida ascética. Basilio recibió una educación cristiana acorde con el espíritu de Nicea, aunque también fue instruido en las altas disciplinas características del espíritu griego. Según la voluntad de su padre, no debía recibir una enseñanza «tuerta»[2], sino estudiar todo el ciclo de las ciencias clásicas y filosóficas. Como su familia disponía de una gran fortuna —poseía vastos dominios en tres provincias—, ninguna dificultad material se oponía a la realización de tal deseo.

Hacia la edad de quince años Basilio comenzó sus estudios en Cesarea de Capadocia, para continuarlos en Constantinopla. A partir del año 351 pasó en Atenas sus años más importantes. Gregorio de Nacianzo, con quien anudó una amistad que duró toda la vida, cuenta cómo preservó a su amigo de los abusos a que estaban expuestos los jóvenes estudiantes, y afirma que, en su entusiasmo por la cultura, ambos no conocieron nunca más camino que el del aula o el de la iglesia. Las razones de este comportamiento, aparte de la voluntad de santificación, sobre la que insiste Gregorio, eran el rango social de Basilio y el precoz sentimiento de su superioridad espiritual. Por lo mismo, Basilio adquiere en estos años una vasta cultura. Platón y Homero, además de los historiadores y, naturalmente, los retóricos, se le quedaron grabados para toda la vida, como lo prueban sus escritos. La influencia de esas figuras salta a la vista en su forma de expresarse y en su estilo. Cuando entabla conocimiento con paganos, no siente ninguna prevención. Entró en contacto con el célebre

retórico Libanio y mantuvo con él abundante correspondencia. Basilio no fue nunca, sin embargo, un fanático de la cultura, como Gregorio; más tarde, ya monje y obispo, recuerda con cierto pesar la «vana dicha» de los años atenienses [3]. Basilio no desconoce los peligros de la literatura clásica en el plano moral; pero los consejos que sobre los estudios prodiga a su sobrino demuestran el valor que atribuye siempre a los tesoros de la cultura antigua. Lo importante, sobre todo, es elegir juiciosamente a los autores, quienes, por otra parte, sólo tienen un valor propedéutico; el interés que merecen no se debe principalmente a su dominio de la forma y a su calidad estética, sino al hecho de que contribuyen a la educación del cristiano.

Parece que Basilio dudó entre la carrera de retórico y su auténtico ideal cristiano, vivido en el sentido más riguroso. «Nave pesadamente cargada de cultura» [4], volvió a su tierra natal. Allí todos los círculos se lo disputaron y todos los accesos a la vida pública se ofrecieron a su elección. Pero rechazó resueltamente tales invitaciones.

Basilio no quería servir al «mundo»: se hizo bautizar para dar comienzo a una vida de pura ascesis según los consejos del Señor. Cómo llegó a esta decisión no está del todo claro. Las tradiciones familiares, las ardientes exhortaciones de su hermana y las impresiones experimentadas durante una visita a los anacoretas de Egipto debieron de pesar conjuntamente en tal determinación. Además, Basilio había podido ya recibir la influencia de un antiguo movimiento ascético extendido en su patria y la de un hombre venerado en esa época y despreciado después: Eustatio de Sebaste, en Armenia. Este pionero del ideal monástico había conseguido también en Capadocia numerosos discípulos, aunque los obispos del país, poco propicios a una ascesis rigurosa, lo tenían por un individuo sospechoso. Sin embargo, Basilio lo tomó como maestro. Mucho de

lo que él sabía sobre la vida monástica, sobre el arte de conducir almas podría proceder de Eustatio. Más adelante, los dos hombres se separaron por razones de orden dogmático. Eustatio se levantó contra la fe de Nicea, lo que le valió ser acusado de arrianismo, y Basilio antepuso esa fe a la vieja amistad que los unía y a su común servicio del ideal ascético. No quería un cristianismo sin consistencia dogmática.

Pero para conocer bien a Basilio hay que ver primero en él al monje. Basilio es asceta en cuerpo y alma. La ascesis es su elemento; es en ella donde vive, donde se mueve, donde su espíritu trabaja. Es asceta hasta el último límite de lo posible: tanto como es posible serlo sin traicionar al cristianismo. Por otra parte, durante toda su existencia respetó escrupulosamente ese límite, actitud que parece significativa no sólo en razón de la situación entonces dominante en Capadocia, sino por otros dos motivos más: primero, porque Basilio nunca opuso la vida monástica a la de la comunidad de los fieles ni al camino de la salvación abierto a los cristianos casados, como acabaron por hacer los discípulos de Eustatio; segundo, porque la ascesis, hasta en su forma más rigurosa, nunca es en él consecuencia de una visión dualista, como entre los marcionitas o los maniqueos.

En eso Basilio se muestra muy griego. Desde luego, opone la carne al espíritu, la tierra al cielo, el tiempo a la eternidad —oposición esta última cargada de significación escatológica y que desempeña un papel especialmente importante en su teología—; pero la corporeidad y la temporalidad no constituyen para él el principio mismo del mal: sólo representan la incitación permanente al mal. Unicamente posee un valor y un sentido real la vida vuelta hacia el espíritu, hacia Dios y su bienaventurada eternidad. En tanto que el monje se concentra sobre este fin y se somete a una dura disciplina y una severa educación de sí mismo,

su verdadero «yo» humano no es destruido; por el contrario, libre, atraído como un pájaro por lo que hay más allá de las limitaciones opresivas, puede consagrarse por completo a Dios, verlo y fundirse con él. Sin duda, esta concepción se inspira en una metafísica neoplatónica y en las ideas de Orígenes, el amado maestro. Pero, con más convicción que todos sus predecesores —quizá sólo a excepción de Clemente—, Basilio insiste en la idea de que esa vida liberada de los ataques terrenales obtiene toda su fuerza del amor y no del conocimiento; el amor no sólo entendido en el sentido teológico de aspiración a Dios, sino también como amor al prójimo. Por eso Basilio concibe la vida monástica esencialmente como vida comunitaria; en ella cada uno puede servir al otro, en ella cada cual debe a los demás su progreso y su desarrollo espiritual. De este modo, esa vida se convierte en vida auténtica, elevada a una potencia espiritual que sublima en cierta manera todas las facultades humanas. En una palabra: se convierte en la vida cristiana sin más.

Para realizar su ideal en un marco concreto, Basilio se retiró a las propiedades rurales que su familia tenía a orillas del Iris, donde su madre y su hermana vivían, desde hacía ya mucho tiempo, en piadosa soledad. Allí reunió a varios compañeros animados del mismo espíritu que se sometieron a su dirección y fundó nuevos monasterios. Creó reglas espirituales para sus monjes y les prodigó sus consejos. La disciplina era siempre rigurosa; la obediencia, absoluta; la humildad, un sano objetivo en todo. Junto con el recogimiento espiritual estaban previstos modestos trabajos corporales. Todo retorno al mundo quedaba excluido. Pero la Regla no debía determinar totalmente el espíritu y la atmósfera de estas comunidades. Antes bien vivían guiadas por una corriente de libertad íntima y espiritual.

La oración debía dar su fuerza a la vida monástica, que transcurría al ritmo de las horas consagradas al

canto de los salmos y a los rezos de rodillas. Se concedía la máxima importancia a las confidencias mutuas entre los hermanos y a la participación comunitaria en las preocupaciones de cada uno. En sus reuniones, los monjes podían, sin temor, dar a conocer sus deseos, sus dudas, sus problemas. Encontraban consejeros y directores espirituales en el seno de la comunidad, y más tarde ellos mismos debían ocuparse de otros monjes. Con Basilio fue introducida la práctica regular de la confesión monástica. La vida monacal no excluía la alegría del trabajo intelectual y del conocimiento teológico. La mayor parte de los hermanos estudiaban únicamente la Biblia, especialmente los escritos de Pablo y los evangelios sinópticos. Fue en esta época de retiro cuando Basilio realizó, en colaboración con su amigo Gregorio, una *filocalia* de los escritos de Orígenes.

Ya hemos dicho que vistiendo el hábito de monje Basilio es realmente él mismo. En la calma que lo rodea, en la amada tranquilidad, siente que afluyen a él las fuerzas necesarias para rechazar las continuas insinuaciones de la tentación, para conocer la verdad de Dios y gozar de toda «belleza divina». Tenemos a este respecto un documento sorprendente: su famosa carta a Gregorio [5], con la cual trataba de atraerse al amigo, a la sazón alejado. Le cuenta que su retiro, situado entre profundos valles, cerca de una cascada, ofrece magníficos panoramas; allí, rodeado de la virginal lozanía de una naturaleza por doquier llena de vida, disfruta al fin de una paz verdadera. Por primera vez Occidente se encuentra en presencia de un paisaje honda y sinceramente sentido. Aunque la forma es todavía la de un *idilio* antiguo, contiene algo de indefinible, de inefable, que, con un acento inesperado, va mucho más allá del género tradicional.

Este hombre, que tan bien sabe gozar de la soledad, raramente podrá hacerlo mucho tiempo. Basilio ama

demasiado la acción —o, mejor, el compromiso de la responsabilidad moral— para entregarse con toda tranquilidad a la contemplación. Sus preocupaciones teológicas y pastorales le obligan fatalmente a introducirse en la vida pública de la Iglesia. La suya es una época en la que la política antinicena de los emperadores alcanza el paroxismo. En el año 360, Basilio acompaña a Eustatio a Constantinopla, donde se mantienen coloquios sobre el dogma. El partido de los nicenos no es tan débil como parece, pero le falta la valentía de afirmarse en público. Dos años después, Basilio recibió la confesión de su propio obispo, quien, culpable de haber traicionado la fe de Nicea, se arrepiente de esa falta en su lecho de muerte y reclama la asistencia espiritual del monje. El nuevo obispo, Eusebio de Cesarea —en Capadocia, no en Palestina, donde había sido obispo el célebre Eusebio—, logró que Basilio entrara al servicio de la Iglesia: en 364 se le ordenó sacerdote. El orgulloso y noble campesino no resultó probablemente un subordinado cómodo; también es posible que su celo ascético le hiciera sospechoso. Pronto se produjeron incompatibilidades entre el sacerdote y su obispo, y Basilio, para evitar toda disensión dentro de la comunidad, volvió sin vacilar a su retiro.

Pero esta interrupción no fue sino un corto episodio. El propio Eusebio buscó la reconciliación con Basilio, y éste la aceptó de buena gana. La Iglesia necesitaba de su trabajo. En poco tiempo asumió la función de coadjutor de su obispo, por lo que hubo de administrar una vasta diócesis. Desde este cargo consiguió evitar las mezquinas querellas eclesiásticas de cada día. Como siempre, se carecía en todos los aspectos de sacerdotes capaces de llevar a cabo un ministerio eficaz, de predicadores concienzudos y de párrocos desinteresados. Por comodidad, las comunidades habían instalado a su frente hombres de una incapacidad notoria. Se habían dado casos de simonía y de corrupción, y

había clérigos casados que no querían separarse de sus mujeres; para colmo, a causa de las controversias dogmáticas, reinaban las habituales camarillas, las discordias, las calumnias, los chismes. Basilio desplegó toda su energía cuando fue preciso hacer respetar los decretos eclesiásticos, cuya observancia se había relajado un tanto. Sin embargo, su acción se acompañaba siempre de la preocupación por hacer entender a los propios interesados los fundamentos legales de sus decisiones. En sus pláticas con los obispos, obligado a defenderse, admitía de buen grado ser el primero en haber cometido errores. Hombre de carácter generoso y con un sentimiento innato de la propia dignidad, sabía conciliar las exigencias objetivas de su función con la humildad personal que debía guardar en su calidad de cristiano y de monje. Basilio fue el primer representante del ideal del sacerdote-monje y del obispo-monje, propuesto como modelo a la posteridad.

Pronto adquirió Basilio gran popularidad entre las gentes de Cesarea. Probablemente a su propia costa, creó una auténtica red de instituciones benéficas. Agrupados alrededor de la iglesia y del convento, se construyeron refugios, asilos, hospitales, barracas para enfermos contagiosos: toda una «nueva ciudad» [6], animada del amor al prójimo y organizada para la asistencia social, en la que también el obispo fijó su residencia. Aunque imitada y a menudo admirada sin reservas, esa fundación no dejó de suscitar críticas. Se vio en ella una amenaza para la independencia de la administración imperial, observación a la que Basilio no concedió fundamento alguno. La antigua caridad cristiana alcanzaba en la Iglesia del Imperio nuevas dimensiones, casi «medievales»; pero su inspiración no era tanto jerárquica o política cuanto monástica. Por otra parte, Basilio no permite a la comunidad laica contentarse con un cristianismo pasivo. Sus predicaciones contienen abundantes exhortaciones y numerosos ejemplos prác-

ticos para incitar a todos los fieles a la caridad eficaz y a la virtud. Sobre todo durante la gran hambre del año 388, predicó de forma impresionante contra los usureros y los ricos indiferentes. El mismo organizó una olla popular, de la que podían participar todos, incluidos los extranjeros inmigrados, los paganos e incluso los incrédulos hijos de Israel.

Sin embargo, sería un error considerar a Basilio primordialmente como «eclesiástico» y hombre de administración; sus actividades, y ante todo su predicación, lo presentan siempre como director espiritual y teólogo. Basilio pasa por ser, de entre los Padres griegos, el primer predicador erudito. Conscientemente, impuso a la elocuencia espiritual las reglas de la retórica, y este procedimiento hizo escuela. Hoy día ya no somos sensibles al estilo atildado, majestuoso y florido en los sermones. Los de Basilio, sin embargo, siguen teniendo «garra», por la enérgica manera con que se adhieren a la vida y también por la precisión, la claridad, la simplicidad de sus temas esenciales. Casi todos se refieren a textos bíblicos, predominando la predicación moral. No obstante, ni las propias homilías teológicas instruyen de forma puramente teórica o dogmática, en el mal sentido de la palabra. Más bien reflejan la lucha dogmática que entonces trastorna a la Iglesia, lucha en la que Basilio debía tomar postura y en la que iba a representar un papel determinante.

El año 370 fue elevado a la sede arzobispal de Cesarea. Desde entonces asumió solo toda la responsabilidad en los asuntos de la Iglesia, a la sazón terriblemente enredados. En ese momento los nicenos no constituyen todavía un frente unido. Para caracterizar la situación, Basilio emplea la imagen de dos flotas hostiles enredadas de tal forma por la tormenta que ni amigos ni enemigos pueden distinguirse. Bajo su mandato, Capadocia se fue convirtiendo en una especie de fortaleza de la Iglesia ortodoxa, que se veía asediada por todas partes

y atacada sin descanso. La política eclesial del gobierno imperial seguía siempre una dirección distinta de la de Basilio, creando con ello muchas dificultades a éste, que se veía obligado a colaborar, de grado o por fuerza, con las autoridades oficiales. La Administración llegó a proyectar una división de la provincia de Capadocia para reducir la importancia de la Iglesia de Cesarea. Pero Basilio no se dejó intimidar; fue de una ciudad a otra a fin de establecer un contacto más íntimo con la clerecía de los distintos lugares, creó nuevas diócesis y mantuvo incansablemente abundante correspondencia con todas las personalidades influyentes. La tensión alcanzó su punto crítico con ocasión de una visita a Cesarea del emperador Valente. Se esperaba entonces que Basilio capitulara o fuera desterrado. Pero no ocurrió nada de eso. La firmeza y la calma del metropolitano parece que inclinaron al autócrata a la prudencia, de suerte que se evitó el conflicto. La ortodoxia nicena fue ganando terreno en Capadocia.

De hecho, Basilio había obtenido en aquella ocasión un éxito notable, tanto más cuanto que entonces no podía apoyarse en un poder definitivamente adquirido ni, como Atanasio, en partidarios de una fidelidad a toda prueba. Por lo demás, él no hubiera querido conseguirlo de esa forma. Sus triunfos son esencialmente fruto de su trabajo teológico y eclesial, trabajo emprendido en colaboración con sus amigos y que estaba en concordancia con la antigua tradición del país, a la vez nicena y origenista. De cara a los arrianos, Basilio se sabe en una oposición de fe, original y elemental. Dice que Cristo no puede ser una criatura, puesto que por él hemos de tener nuestra parte en la salvación del Creador. El era en verdad Hijo de Dios antes del tiempo, y Dios por naturaleza. Descendió entre nuestra pobre humanidad para salvar de la muerte y del demonio a quienes se hallaban extraviados y traerles la libertad sobre la que descansa la nueva vida cristiana trans-

figurada en la gracia. Yendo aún más lejos, y con una convicción cada vez más intensa, Basilio afirma la vida trinitaria y ve en el dogma de la Trinidad la esencia misma de la religión cristiana.

Consciente y sistemáticamente, comienza por una definición de las relaciones existentes en el seno mismo de Dios. Con mayor precisión que Atanasio, pone en evidencia la trinidad de las hipóstasis, que, pese a sus propiedades distintivas, no disocian la unidad perfecta de la vida divina. Medita también sobre las relaciones recíprocas de esas hipóstasis, pero sus reflexiones no constituyen un fin en sí; Basilio no cae nunca en un formalismo estéril. Cuando alguien determina una fórmula dogmática —dice—, siempre debe poder representarse más allá alguna cosa, o al menos presentirla, y sobre todo fundar esa fórmula en textos bíblicos.

Por eso, no obstante la presión de sus amigos y la de sus adversarios, Basilio se niega a enunciar nociones definitivas sobre la persona del Espíritu Santo, porque afirmaciones de ese género se quedarían forzosamente en simples agrupaciones de palabras. Para él, como para Orígenes, el Espíritu Santo se encuentra, sin duda, junto al Padre y al Hijo; es evidente, según este doctor, que nada intermediario existe entre la divinidad increada y las criaturas. Sin embargo, evita cuanto le es posible designar al Espíritu Santo como Dios y guarda silencio sobre el papel que le corresponde dentro de la Trinidad. Más aún: «confiesa sin el menor respeto humano» que admitir sin ambages la propia ignorancia es, en este terreno, la mejor actitud y «la más segura» [7].

Los escritos de Basilio encubren a menudo opiniones del mismo orden. No es en absoluto por simplicidad por lo que alaba la sencillez de una fe sana. Se da perfecta cuenta de que la manía por las disputas y las polémicas ha llevado a la Iglesia al borde del abismo

y de la desintegración. Sería peligroso alimentar estas discusiones sin fin; más vale poner término a las consecuencias de las argucias escolásticas e incitar a los fieles a la unión espiritual y a la adoración del misterio divino. Tal es, en su opinión, el fin propio de toda teología. Allí donde la Biblia se calla, los teólogos también deben guardar silencio y no turbar con sus sutilezas a los creyentes. Se reconoce a Dios observando sus mandamientos, confiándose al Buen Pastor, que dio la vida por sus ovejas; no «haciéndose muchas preguntas relativas al más allá o devanándose los sesos con asuntos que escapan a nuestro conocimiento»[8]. Ciertamente, frases como éstas se encuentran marcadas por la espiritualidad monástica, pero también dan pruebas de amargas experiencias de una lucha que, desde muchos años atrás, hacía estragos en el interior de la Iglesia. Basilio no se propone, sin embargo, huir de toda teología y contentarse con una simple *praxis pietatis*. Desea encontrar un buen punto de partida para llegar a una reflexión teológica fértil, susceptible de reunir en un esfuerzo común a todos los teólogos sinceros y conscientes de su deber.

En este aspecto, su reserva frente a los dogmas, sobre todo respecto al concerniente al Espíritu, es muestra de su política eclesiástica. Basilio realizaba los mayores esfuerzos por ganar para su causa a los «pneumatómacos», que rechazaban la verdad divina del Espíritu Santo porque no estaba expresamente incluida en el texto niceno. También trataba de reanudar el diálogo con los representantes del partido del centro y con numerosos teólogos que profesaban ideas originales en relación con ciertos dogmas.

Sus tentativas alcanzaron éxito frecuentemente; pero tal actitud liberal, desde el punto de vista teológico y eclesial, no tenía nada de confortable para un hombre obligado a imponerse a los partidos que se hallaban en discordia. Desde los lados más diversos se acusó

a Basilio de falta de convicción y de orgullo intelectual, reproches que él nunca dejaba de invalidar, buscando el diálogo y la discusión. Es de la más alta importancia el hecho de que Atanasio protegiera a Basilio con todo el peso de su autoridad. El famoso patriarca de Alejandría había apreciado en su justo valor el mérito eminente de este compañero de lucha, a pesar de ciertas divergencias teológicas, y durante toda su vida le hizo objeto de la mayor estima.

Desde el principio, Basilio vio claramente que ninguna solución particularista bastaría para eliminar las dificultades teológicas de la Iglesia. Merced a su autoridad indiscutida le habría sido relativamente fácil imponer la unidad en la doctrina sólo a Capadocia. Sin embargo, semejante manera de obrar le hubiera parecido como una traición al interés común de todos los cristianos. Basilio exige de cada obispo una actitud ecuménica. Dice que, a pesar de las apariencias, existe siempre unidad en la fe de los verdaderos fieles, un mismo «impulso». Sólo importa tomar en serio la «fraternidad universal» [9], poner en relación a unos con otros, de manera que su unión resulte visible y eficaz. Una correspondencia cada vez más copiosa iba encaminada especialmente a este fin. «Que pregunten —escribe en una misiva dirigida al Ponto [10]— en Pisidia, en Licaonia, en Isauria, en las dos Frigias, en toda la parte de Armenia próxima a nosotros, en Macedonia, en Iliria, en las Galias, en Hispania, en toda Italia, en Sicilia, en Africa, en la parte sana de Egipto y en todo lo que resta de la Siria ortodoxa: todos me envían cartas y las reciben de mí». Así, pues, junto con Roma y Alejandría, antiguas grandes potencias de la ortodoxia, existe ahora otro centro donde —pronto se verá— se desarrolla una nueva tendencia de la política de la Iglesia. En todas sus empresas Basilio toma como norma apoyarse en la autoridad del Occidente niceno para conseguir una reforma de la Iglesia orien-

tal en el sentido de Nicea. No obstante, la Iglesia de Oriente debería conservar, en la medida de lo posible, su personalidad y su amplitud de miras teológica. Por tanto, superó su orgullo innato de griego e, implorando «compasión», se volvió hacia sus colegas occidentales y especialmente hacia el más importante de ellos: Dámaso, obispo de Roma.

En Antioquía la situación era particularmente difícil; para ella, sobre todo, esperaba Basilio el arbitraje del papa. En efecto, la gran mayoría de los ortodoxos de Antioquía reconocían como obispo a Melecio, quien, después de haber profesado una doctrina dudosa, había aceptado sin cortapisas el símbolo de Nicea. Por desgracia, un pequeño grupo intransigente había elegido otro obispo que defendía con más rigor todavía el espíritu de Nicea. La oposición entre nicenos «antiguos» y «nuevos», que tiempo atrás aplacara Atanasio, había estallado otra vez en la capital de la cristiandad siria, iba agravándose y amenazaba hacer fracasar toda la obra de unificación. Basilio tomó en seguida partido por Melecio. Sabía que Occidente, al cual resultaban apenas inteligibles las delicadas matizaciones de la dogmática filosófica, se inclinaba más bien por el partido contrario y habría hablado con preferencia de una sola hipóstasis divina. Pero, dado que en principio se había terminado la paz entre los dos campos ortodoxos, Basilio esperaba poder contar en el único camino posible, el del compromiso. Se equivocaba. Dámaso, al que se ha llamado el «primer papa» y que desplegaba unos modales casi principescos, realmente se interesaba muy poco por los problemas teológicos de la Iglesia. Y es que pensaba llegar a la unificación favoreciendo a los partidarios de Roma y exigiendo a todos sumisión a la autoridad papal. En consecuencia, las negociaciones fracasaron. Esta manera de velar por la Iglesia arrancó a Basilio agrias observaciones: «Me viene a la mente la frase de Diomedes [11]: Es inútil suplicarle, ese hom-

bre es un petulante»[12]. Por lo demás, otros incidentes, ocurridos en el curso de su lucha contra la hidra del espíritu partidista que prevalecía dentro de la Iglesia, lo llevaron al borde de la amargura y del desprecio por los hombres. Mas no cedió ni abandonó sus esfuerzos y, paso a paso, fue ganando terreno.

A decir verdad, Basilio no vería el triunfo de sus ideas. Estaba prematuramente acabado. Desde hacía tiempo se hallaba enfermo, con dolencias de hígado, como muchos ascetas. Murió en el 379, a la edad de cincuenta años. Bajo la presidencia de Melecio, dos años más tarde, se celebraba el segundo concilio ecuménico. El emperador Teodosio el Grande, basándose en las concepciones eclesiales y teológicas que tiempo atrás propusieran Atanasio y Basilio, puso allí en orden los asuntos de la Iglesia oriental con arreglo a la pauta del Concilio de Nicea. Como occidental, había dirigido primero su política concerniente a la Iglesia, en el sentido riguroso del eje Roma-Alejandría; pero pronto presintió las ventajas de una política de concepciones más amplias. Como Basilio había deseado, abrió entonces las puertas de la Iglesia imperial renovada a cualquiera que apelara a la fe de Nicea, sin pararse ante las protestas de los «nicenos antiguos» de Oriente o de Occidente. Pero se trataba de una regla impuesta por el Estado e inspirada en razones puramente tácticas. En los asuntos de la Iglesia, la política domina en el instante decisivo a la teología. Si Basilio hubiera vivido todavía, muchas cosas, reguladas de diferente manera, habrían evolucionado más felizmente. Comenzaba el tiempo de los epígonos.

La verdadera grandeza de Basilio se hace inteligible cuando se le sitúa en el marco de las luchas de su tiempo y en el papel exacto que en ellas representó. Como político de Iglesia, no iguala la vehemencia en el ataque ni la indomable energía de Atanasio; como teólogo, no alcanza la armonía ni la universalidad de su herma-

no menor, Gregorio de Nisa; como monje, no posee el refinamiento espiritual de muchos místicos más tardíos. Pero no hay que ver en estas lagunas una incapacidad natural ni una endeblez de carácter. Nada de eso. Fue su sinceridad y dedicación al deber del momento, la necesaria adaptación a las dificultades de la coyuntura, lo que le obligó a una táctica móvil en los asuntos políticos; fueron las contingencias externas lo que le impidió desarrollar en paz sus ricas aptitudes y entregarse, como deseaba, a sus inclinaciones espirituales. La política de Iglesia no resultó para él tan ardua, porque se reveló como más inteligente y perspicaz, más profundo y leal que la mayor parte de sus colegas. Si la Iglesia de los nicenos, tan rápidamente edificada, y sostenida por el Estado, no se contentó con aprovecharse de sus triunfos fáciles, sino que guardó en su seno una teología viva y auténtica además de la libertad espiritual, el mérito corresponde en primer lugar a Basilio. Mientras otros nunca superaron sus teologías de escuela, sus intereses partidistas y sus consideraciones de orden estrictamente material, él tuvo siempre presente la totalidad de la vida de la Iglesia. Algunos de sus compañeros, por su espíritu mezquino y la ausencia de sentido espiritual, le hicieron sufrir mucho más que otros, que, demasiado sentimentales e idealistas, se sustraían al duro riesgo del compromiso político. Más allá de las preocupaciones del momento y de las dificultades de la época, Basilio reconoció la profunda e irreversible mutación acontecida en el curso de la historia. Esta lucidez de juicio es quizá el rasgo más significativo de su carácter.

Basilio medía la distancia que separaba las tendencias de su época del espíritu que había prevalecido en el cristianismo primitivo. Machaconamente estigmatizaba los pecados del siglo contrarios a la pureza de la Iglesia de antaño. A su deseo, a menudo expresado, de volver al ideal original del cristianismo correspondía

en su teología la nostalgia del estado perfecto en la eternidad. Fue éste el motivo de que se hiciera monje. La comunidad monástica recrearía, según él, la vida de la comunidad primitiva y revivificaría a toda la Iglesia. Por medio del monacato, los dones espirituales, la prístina caridad y la entrega de sí mismo en la unión mutua cobrarían un nuevo impulso. A tal fin fueron elaboradas las que la posteridad llamó «reglas de Basilio». La ascesis monástica abría con ellas un camino dirigido a la austeridad y a la santidad cristiana primitiva. A partir de ahí, Basilio esperaba también una renovación de la teología. Los pleitos dogmáticos, las disputas sin fin, no alcanzan ya lo esencial: la sustancia y la originalidad de la fe cristiana. Ha llegado el momento de que se opere un cambio, de que se vuelva a las fuentes siempre válidas, si se quiere reducir desde dentro la discordia y los errores de los herejes. La vuelta a la Biblia, a la que Basilio no deja de recurrir, se justifica por esta convicción. Desde este punto de vista, también él profesa, en un sentido nuevo, la antigua tradición de la Iglesia.

Dos autoridades, la Escritura y la tradición, representaban ya en la Iglesia del siglo II un papel significativo. En Orígenes están estrechamente unidas; pero mientras éste se creía obligado a partir de la tradición para ir avanzando en sus especulaciones, Basilio empalma más bien con un Ireneo. El quisiera refrenarse, porque ha sido solamente el afán desenfrenado de los herejes por las interpretaciones nuevas lo que siempre ha arrancado a la Iglesia definiciones cada vez más complicadas, y ha sido el vano ardor de los teólogos profesionales lo que ha suscitado muchos problemas, no por servir a la verdad, sino por afición a la disputa [13]. «No aceptamos ninguna fe nueva de las que otros nos prescriben ni tenemos la osadía de transmitir como doctrina los productos de nuestras propias reflexiones o de transformar las palabras de la religión en palabras

humanas. Al igual que los Santos Padres nos instruyeron a nosotros, nosotros instruimos a aquellos que nos interrogan»[14]. El dogma y la tradición se convierten nuevamente en medios de defensa y salvaguarda de toda alteración de la verdad. Incansablemente, Basilio aconseja a todos los cristianos contentarse con la fe de su bautismo, la fe de Nicea, y no dejarse extraviar ni seducir por cuestiones insidiosas.

Tal actitud delataría, según Karl Holl, «huellas de envejecimiento en el helenismo». La expresión no parece totalmente adecuada. El espíritu del helenismo no está entonces viejo ni cansado, al menos no lo estaba en la persona de Basilio el Grande. Pero el peso de la situación general de la Iglesia y los resultados de la evolución teológica comienzan a obstaculizar la libertad de la investigación y obligan a los teólogos a limitar sus reflexiones. Es de absoluta necesidad que la doctrina se estabilice, que se adhiera y se adapte a la Biblia y a la tradición comúnmente aceptada. Es una exigencia ya antigua, aunque en el siglo IV tuvo una significación distinta que en la época de un Justino, de un Clemente, de un Orígenes o incluso en la de un Eusebio de Cesarea.

En un sentido, es cierto, la Iglesia griega ha envejecido al haber envejecido su tradición teológica, y se presencia el final de un período de la historia eclesiástica. Basilio ha comprendido bien lo serio de la situación; pero, ante los peligros de su época, trastornada por incesantes luchas, él estima de primera necesidad el reagrupamiento de todos frente a los herejes, la pacificación interna y la renovación mediante la que la Iglesia podrá vivir espiritualmente. Basilio no se inquieta por el futuro de la teología; la vive en el presente, tomando conciencia de su propia libertad ante las responsabilidades que asume y, más intensamente todavía, en su vida interior.

El año 368 Basilio pronunció el discurso fúnebre del

obispo Musonio de Neocesarea. En un gran alarde retórico esboza el retrato de este hombre, figura en su tiempo, con el que podría haberse descrito perfectamente a sí mismo [15]: «¿Hay en la vida de Musonio un solo rasgo que convendría callar u olvidar? No puedo mencionarlos todos en un momento y temo, por otra parte, que una evocación fragmentaria satisfaga mal las exigencias de la verdad. Ha pasado entre nosotros un hombre que superaba, por sus dotes y facultades, a todos sus contemporáneos: apoyo de su patria, ornato de su comunidad, pilar y muralla de la verdad, báculo firme de la fe en Cristo, fiel socorro para sus amigos, resistencia invencible para sus adversarios, guardián de la doctrina de los Padres, enemigo de vanos cambios. En su persona se hizo visible la antigua figura de la Iglesia. Valiéndose de su autoridad, organizó su comunidad según el sagrado modelo de la de antiguos tiempos. Quienes tuvieron la dicha de vivir con él pudieron creer que vivían con los hombres que, hace doscientos años o incluso más, iluminaron el mundo, semejantes a estrellas».

VIII

GREGORIO NACIANCENO

En la tradición cristiana, Basilio es inseparable de su amigo Gregorio de Nacianzo —algunos años mayor que él— y de su hermano más joven, Gregorio de Nisa; pero en esta «tríada de grandes capadocios» Basilio es la personalidad dominante. El influye en sus amigos y colaboradores y desempeña en sus vidas un papel decisivo.

En el aspecto humano, Gregorio era afecto a Basilio y buscó apoyo en su amistad. También lo eligió por maestro en teología. Con apasionado fervor abrazó la nueva piedad ascética en la que Basilio militaba. De buena gana éste hubiera asignado a su amigo un importante cometido en la Iglesia. Pero Gregorio no tenía temperamento de jefe; no conoció más que el fracaso ante las habituales y duras realidades de la vida, demasiado ajenas al mundo de sus pensamientos. Retórico y hombre de letras, poeta a veces, es de un natural emotivo y lírico que busca en todas partes amistad y comprensión, una de esas personalidades que no puede vivir sin un clima de admiración y simpatía. Es esto, por otro lado, lo que le lleva a participar en la vida pública de la Iglesia, que para él, tanto en razón de sus antecedentes familiares como por convicción personal, representa al mundo.

Pero su atormentada época resulta poco propicia para el completo y apacible desarrollo de sus dotes naturales. El, que sólo es fuerte en palabras, se enzarza constantemente en tareas para las que no ha nacido y capitula ante ellas. Entre crisis y crisis se repite siempre el mismo proceso: desencanto y derrota, retirada y huida de los cargos o funciones normalmente acep-

tados con anterioridad; tras lo cual, para dar una compensación a su achacosa existencia y a sus penas, Gregorio, llevado del entusiasmo, entona la alabanza de la vida solitaria, de la contemplación filosófica y «monacal», de la existencia fecunda y silenciosa en Dios. La impresión es tanto más penosa cuanto que Gregorio, nervioso y aprisionado por la elocuencia, no consigue nunca poner silencio en sí mismo. No puede renunciar a expresar su amargura, su vanidad, su malhumor, arrastrado por un torrente de confidencias y reflexiones, llenas de formal elegancia oratoria. La manera de ser de Gregorio tiene poco de heroica. Si se quiere ser justo con él, hay que considerarlo tal como es en su vida privada; entonces se le nota una intención limpia, un sentimiento moral y delicado, y también, a pesar de toda esa introspección, una sensibilidad sincera, siempre dispuesta a la piedad y a una profunda entrega religiosa. Aunque Gregorio es proclive a la declamación, de cuyos efectos se preocupa, no carece de profundidad; sabe lo que significa la vida espiritual tan bien como Basilio, si no mejor.

Gregorio pertenece al mismo ambiente intelectual y social que Basilio y sus amigos. Como ellos, procedía de la rica aristocracia de Capadocia, que daba a esta comunidad sus obispos y que, por contacto con la fe cristiana y la cultura griega, había originado el rápido y sorprendente auge de aquel antiguo país. También Gregorio nació en el seno de una familia de tradición cristiana. Su padre fue primero hipsistariano, o sea, miembro de una secta judeopagana que se consagraba a la adoración de un Dios trascendente al que ninguna imagen sería capaz de representar; pero la madre, ferviente cristiana, consiguió que se convirtiera su esposo, quien más tarde sería elegido obispo de una ciudad de provincia: Nacianzo.

No lejos de allí, en Arianzo, una finca rústica que la familia poseía, vino al mundo el año 330 el fruto tardío,

ardientemente deseado, de este matrimonio, o sea, Gregorio. Como él mismo relata, fue «ofrecido y consagrado al Señor» [1] por su madre nada más nacer. Una intensiva educación religiosa arraigó en la ricamente dotada naturaleza de Gregorio, para quien el ideal del «mundo» nunca tuvo el menor atractivo. Quería vivir enteramente para aquel que le había liberado y encontraba en la palabra de Dios «un sabor más dulce que la miel». Pero el mundo en que crecía no era ya un mundo pagano. Con insaciable sed de saber, ya adolescente, buscó todos los tesoros culturales que podían ofrecerle las escuelas de Cesarea, de Palestina, de Alejandría y, sobre todo, de Atenas. Entabló una profunda y santa amistad con Basilio, quien poco tiempo después se reunía con él en esta última ciudad. Consciente de ser el mayor y el responsable, Gregorio asumió el papel de guía del joven provinciano, del que no se separaba y al que introdujo en la vida académica y protegió de las tentaciones del ambiente que le rodeaba. Los estudios tuvieron bastante mayor importancia para Gregorio que para su amigo, de un temperamento más tranquilo y reservado. La formación intelectual, la investigación, la poesía, el lenguaje considerado como medio de comunicación social y el arte son para Gregorio la vida misma, pero a condición de saber extraer los valores morales y estéticos de la cultura clásica, rechazando los jugos venenosos del paganismo, y de saber subordinar a Cristo todo el provecho que se pueda sacar de esa cultura. «La sublime sabiduría del Espíritu Santo, que viene del cielo y brota de Dios, debe gobernar a la ciencia surgida aquí abajo» [2]. Aunque este poema, atribuido a Gregorio, es probablemente original de su primo Anfiloquio de Iconio, de todas formas expresa muy bien su mentalidad.

La «ciencia surgida aquí abajo» debe ser entendida, en este caso, en un sentido tradicional: la expresión se aplica a la cultura del final de la Antigüedad, con

sus escuelas, sus técnicas de estilo, sus fórmulas retóricas y sus innumerables lugares comunes morales y filosóficos. Pero, con un vivo entusiasmo y un certero instinto de orador nato, Gregorio bebe también en los textos clásicos, especialmente en los poemas de Homero y Virgilio, y hará revivir los antiguos metros empleándolos de muy diversas maneras. Los conocimientos literarios de Gregorio son, sin duda alguna, de una amplitud y una riqueza singulares. Sin embargo, aunque además adquirió una auténtica formación filosófica, nunca fue en este otro campo un erudito o un pensador original.

Gregorio se hizo retor. Sus numerosos sermones y discursos no son homilías bíblicas, sino trozos de elocuencia. Se trata de panegíricos, de discursos solemnes, de alocuciones conmemorativas y de oraciones fúnebres, consagrados a acontecimientos de la vida de la Iglesia o de su vida privada. Por su plan general, el encadenamiento de las ideas y su desarrollo, respetan rigurosamente las reglas de la retórica. Los efectos de la elocuencia «asiática» —comparaciones y antítesis, rimas y ritmos paralelos, frases breves y concisas—, entonces tan en boga, son realzados con una habilidad de virtuoso. Nuestro gusto, más sobrio, ya apenas aprecia esos discursos, tan admirados en su época y tan reveladores del estilo de Gregorio. Sorprenden por las continuas y casi cándidas vueltas que el autor da alrededor de su propio yo. Gregorio se complace describiéndose en ellos, expone sus ideas y sentimientos y, según la costumbre del tiempo, se adjudica abundantes elogios; a veces, en cambio, también se acusa a sí mismo, perdiéndose en largas reflexiones morales y psicológicas. No obstante, al concebir sus discursos intentaba que fueran homilías edificantes. Se refieren a ejemplos, frases o imágenes de la Biblia, y todo en ellos está considerado a la luz de la eternidad. A menu-

do, una doxología de la Trinidad les sirve de conclusión.

En sus discursos, Gregorio entra claramente en conflicto con la herejía arriana. Se aplica a comentar la doctrina relativa a la naturaleza de Dios, esto es, el dogma ortodoxo de la Trinidad, que para él representa el meollo del cristianismo y de toda religión. Con fórmulas elegantes, comedidas, confiesa sin reticencia la consustancialidad de las tres hipóstasis divinas, semejantes entre sí. «En la Trinidad, la Unidad es adorada, y la Trinidad está incluida en la Unidad. Hay que adorarla en su totalidad, pues en su totalidad es poder regio, que participa del mismo trono y de la misma gloria. Increada, invisible, trasciende el mundo y al tiempo. No se la puede alcanzar ni comprender: sólo ella se conoce en su constitución interna; pero, para nosotros, es objeto de veneración y adoración» [3]. «Quitar o mermar la menor partícula de la Trinidad es, a mi entender, lo mismo que destruirla o suprimirla; como si alguien, con la cabeza descubierta, se lanzara al asalto de la enseñanza de Dios» [4]. Gregorio insiste especialmente en la naturaleza divina del Espíritu Santo, y con más firmeza que Basilio, quien en este punto —lo hemos dicho— permaneció indeciso. Para Gregorio, formado en la filosofía de Orígenes, el mundo de lo espiritual y del Espíritu constituye el ámbito esencial de la religión. El Espíritu Santo de Dios debe liberar nuestra alma de sus ataduras terrenas; porque alcanzar la total divinización del ser es realizar el fin último de la vida cristiana.

Gregorio nunca atacó ni condenó a nadie con tal violencia y amargura como a Juliano el Apóstata. Cegado por el odio que éste le produce, hasta describió al enemigo «arriano» del Apóstata, el emperador Constancio, casi como un modelo de piedad y de virtud. Por decreto, Juliano había prohibido a los cristianos los estudios clásicos. Gregorio lo consideraba como el peor de

los tiranos, porque «ponía trabas a la cultura» de los cristianos, y como el monstruoso campeón de la estupidez, porque esperaba triunfar en el combate de la verdad usando armas ilegítimas [5].

El hecho es que la prohibición afectaba personalmente a Gregorio. Lo que éste llama «educación ática» representaba para él una necesidad, un elemento vital, y cuanto menos lograba encontrar el equilibrio entre el ideal cristiano y el ideal antiguo, más violentamente protestaba cuando los valores culturales de la Antigüedad eran opuestos a la fe cristiana. Asimilando en su integridad la tradición cultural clásica, la Iglesia afirmará rotundamente su victoria y su supremacía. Gregorio pretende a veces que la sabiduría pagana le importa en realidad bastante poco; pero lo único que muestra con ello es una ligera falta de confianza. No hay que tomar tales arranques más en serio que las protestas habituales y típicamente retóricas con las que declara no querer hablar de las cosas sino en términos sencillos, dejando a un lado *todo estallido de elocuencia* ampulosa. Lo cierto es que la retórica sigue siendo para él «un arma de la virtud» [6].

Tan pronto como Basilio dejó Atenas para vivir todavía algún tiempo en el «mundo», Gregorio decidió consagrarse por completo al recogimiento «contemplativo» y a la «filosofía» monástica: quiere sumirse en el silencio. No existe cronología exacta que dé cuenta de esta decisión ni de los acontecimientos que siguieron. Aunque tal deseo —observa Gregorio— pueda parecer incomprensible a quienes lo escuchen, el que haya sentido alguna vez la misma nostalgia, seguro que lo entenderá. «Hablar con el propio yo y con Dios, vivir la vida más allá de las cosas visibles», ¿no es una gloria incomparable? Gregorio intenta «conservar puras» en sí «esas inspiraciones divinas no empañadas por las engañosas impresiones de este mundo, a fin de ser cada vez más un limpio espejo de Dios y de las realidades

divinas». Quiere cambiar su reflejo por la luz, sus tinieblas por la claridad, «presentir con la esperanza la felicidad de la existencia futura, conversar con los ángeles, estar en la tierra como no estando en ella y vivir ya en el cielo por medio del espíritu» [7].

Sin embargo, parece que Gregorio no se hallaba entonces en condiciones de decidir por sí mismo ni de pasar a los hechos. En efecto, sus padres deseaban tenerlo junto a ellos en Nacianzo, y no se atrevió a contrariarlos. El joven recibió el bautismo y, finalmente, según los deseos de la comunidad, fue ordenado sacerdote por su propio padre. No hay ninguna duda de que, de una manera o de otra, Gregorio consintió en ello. Todas sus quejas sobre la «violencia» sufrida y la «tiranía» paterna no cambian en absoluto la evidencia [8].

Pero, apenas sacerdote, abandonó su iglesia protestando contra la injusticia que se la había infligido y fue a retirarse al lado de Basilio, a orillas del Iris, para encontrar la soledad y conseguir al lado de su amigo tranquilidad y ánimo. De vuelta, a fin de justificarse, preparó no menos de tres pomposos discursos, en los que dice haberse ya sobrepuesto a su «cobardía y debilidad» [9]. Sus desfallecimientos no habrían sido en el fondo sino la expresión de su inmenso respeto por el sacerdocio, ante el cual los más religiosos titubean [10]. El ha regresado; pero la comunidad que lo arrancó de su querida soledad no ha respondido con un amor igual al que él le mostraba. Y se considera ofendido [11]. ¿Cómo distinguir entre esas sartas retóricas, entre ese sentimentalismo exaltado lo que en el fondo Gregorio piensa realmente?

Pronto la marea de las luchas dogmáticas alcanza también a Nacianzo. El propio padre de Gregorio había tenido la debilidad de firmar la «pretendida fórmula de paz», renegando así de la fe de Nicea. Provocados por algunos monjes, estallaron conflictos en la comunidad. Gregorio logró obtener de su padre una nueva

declaración, ortodoxa esta vez, con lo que renació la concordia. El se apresuró a celebrar este acontecimiento con un discurso, en el que manifiesta no ser partidario de las disputas dogmáticas, especialmente cuando se desencadenan fuera del círculo de los teólogos competentes. Antes que excitar a la comunidad, Gregorio trata de apaciguarla. Hay ciertos límites en el amor cristiano por la paz, pero se debe evitar actuar a causa de mera desconfianza: «La longanimidad es mejor que la precipitación» [12], y hay que ocuparse preferentemente de los miembros de la comunidad cuya fe está en crisis. Los fieles deberían mostrar su ortodoxia «con hechos más que con palabras» [13].

Los esfuerzos de Gregorio por restablecer la paz son significativos: no reflejan ninguna endeblez de carácter, aunque no por ello están menos fuertemente teñidos de sentimentalismo subjetivo. No cesa de hablar a la comunidad de sus propios sentimientos, del apego que le tiene, de su veneración por el Padre «común». Esta actitud corresponde a su profunda necesidad de amistad. Quiere con ternura a su joven hermano Cesareo; a Basilio se dirige en términos entusiastas: «Si puedo conseguir que mi vida valga para algo, eso únicamente lo deberé a tu amistad, a tu trato» [14]. A causa de tamaña sensibilidad cualquier injusticia, real o imaginaria, lo hiere en lo más hondo.

Basilio, desde luego, había respondido sin reservas a la amistad de Gregorio, aunque guardando con respecto a él su independencia. Desde que se convirtiera en obispo de Cesarea, la política de la Iglesia lo tenía absorbido, y era natural que intentara hacer entrar a Gregorio en sus planes. La división de la provincia de Capadocia había debilitado sensiblemente el poder de Basilio, quien trató de consolidar la quebrantada posición del partido niceno, fundando nuevas diócesis. De este modo, pensó elevar a Gregorio a la dignidad episcopal. Sería a él a quien se confiaría la pequeña

ciudad fronteriza de Sásima, situada en las cercanías de Nacianzo y causa de numerosos litigios. Esta idea demostró ser un grave error. Basilio hubiera debido tener en cuenta el carácter y las limitaciones psicológicas de su amigo en vez de ir derecho a conseguir su objetivo, tal como tenía por costumbre.

Gregorio aceptó en un principio y fue consagrado obispo el año 272. Pero, cuando tuvo que tomar efectiva posesión de su cargo, se rebeló violentamente para, al final, gruñendo y entregándose a la melancolía, escapar a la montaña. Nunca ejerció su ministerio en Sásima y, todavía años más tarde, su cólera estallaba por poco que se le hablase de ese episodio. ¡Vaya una pretensión extraña querer hacerle vivir a él, a Gregorio, en una ciudad donde no hay más que polvo y ruido de carruajes, donde no se encuentra ni agua ni verdor, donde el aire es irrespirable para un hombre de aspiraciones elevadas! «El amor a las almas fieles ofrece un hermoso pretexto, pero el amor al poder es la verdadera razón de que el mundo viva siempre atormentado. Y también, quién sabe, el amor de impuestos e intereses» [15].

No honra a Gregorio el que quisiera enmascarar su propia incapacidad, acusando de la manera más indigna a un amigo ya muerto, cuya santidad, sin embargo, no dejaba de alabar. El mal residió, una vez más, en no haber sabido rechazar, en parte por sentido del deber, en parte por debilidad de carácter y vanidad, los cargos eclesiásticos para los que le propusieron. Si hubiera actuado con más firmeza e independencia, se habría ahorrado muchos compromisos y preocupaciones.

Su retirada fue poco duradera. Nuevamente, Gregorio no supo resistir a las instancias paternas y volvió a Nacianzo. Allí asumió las funciones de coadjutor hasta 374, cuando murió su padre, casi centenario. No quiso sucederle en el obispado; después de haber perdido a su madre ese mismo año, ya nada lo retenía en

aquella ciudad, privada de su jefe espiritual. Se retiró a Seleucia, en Isauria, donde, en una ascesis cotidiana, se entregó durante muchos años a la reflexión espiritual y teológica, aunque manteniendo entre tanto abundante correspondencia con sus amigos del partido niceno, dispersos por el mundo. Recurrían a él, y él les dispensaba sus consejos.

Después de la muerte de Basilio, Gregorio se había convertido en la más alta autoridad para los jóvenes círculos nicenos. No obstante, ni siquiera en esta época es feliz. Apenas pasa de los cincuenta años y ya se siente solo y acabado. Nos conmueve cuando, melancólicamente, se queja de su vida. «¿Me preguntas qué tal estoy? —escribe a un retor amigo suyo—. Ahora, bastante mal. Ya no tengo a Basilio ni a Cesáreo; ni a mi hermano espiritual, ni a mi hermano en la carne. Como David, puedo decir: '¡Mi padre y mi madre me han abandonado!'. Mi cuerpo está enfermo, la vejez se cierne sobre mi cabeza, las preocupaciones me atenazan, los quehaceres me abruman, no puedo fiarme de mis amigos, la Iglesia ya no tiene pastor ni nadie que lleve su timón. El bien se pierde, el mal aparece en toda su fealdad. Nuestra barca navega por mares sombríos; no luce ningún faro, Cristo duerme. ¿Qué hacer? Sólo tengo un camino para huir de mis males: la muerte. Pero el más allá también me asusta, si juzgo por la vida de aquí abajo» [16].

En realidad, el gran cambio que Basilio había preparado incensantemente estaba a punto de producirse, ofreciendo a Gregorio, una vez más, una posibilidad de acción. Por vez primera, el de Nacianzo traspasó las fronteras de las provincias de Asia Menor y se vio impelido por un momento hacia el núcleo del acontecimiento que determinaría el futuro de la Iglesia. La desastrosa batalla de Adrianópolis (378), donde muriera el emperador Valente, vencido por los godos, había decidido el régimen de la Iglesia oficial. Teodosio el

Grande, el nuevo emperador, era español ortodoxo; la orientación de la Iglesia en el sentido de la teología nicena sería sólo cuestión de tiempo. Mientras el soberano se demoraba en el Occidente latino, Gregorio ya se veía solicitado por los diferentes círculos para dirigir la pequeña comunidad nicena de Constantinopla, a la sazón sin pastor, y tomar posesión de esa sede episcopal, que durante cuarenta años habían ocupado obispos arrianos. A los ojos de sus amigos, Gregorio, de reputada espiritualidad, era un candidato incomparable. El respondió a este llamamiento, no sin objeciones, con enojo y, como siempre, «forzado»; pero accedió. Por otra parte, esta vez su vacilación estaba tácticamente justificada: el porvenir de la Iglesia era entonces incierto e imprevisible. Gregorio, y este honor le pertenece, supo captar perfectamente la importancia del momento histórico. Al fin, reuniendo todas sus fuerzas, se aplicó a la difícil tarea con ánimo y talento. En dos años llegaría al apogeo de su carrera.

Cuando este hombre de endeble aspecto entró en Constantinopla, los nicenos ni siquiera disponían de una iglesia. Gregorio hubo de comenzar celebrando el servicio divino en una modesta capilla privada, sin duda para resguardarse de molestias, y aun de tumultos, los cuales no dejaban de serle un riesgo. Mas no se dejó intimidar. La inmediata eficacia que tuvieron sus grandes sermones teológicos justificó las esperanzas de sus amigos. Supo presentar la teología nicena con tanta elegancia oratoria como competencia y claridad. Su diálogo con los adversarios no cae nunca en mezquindades; las enérgicas exhortaciones que dirige al pequeño rebaño de fieles incitan a éstos a vivir con dignidad en el círculo de la comunidad a que pertenecen, de forma que todos los amantes de la paz se sientan animados a entrar en su grupo. Sin abandonar el aspecto dogmático, Gregorio pretendía asegurarse una posición por encima de los partidos, a fin de preparar

eficazmente su eventual nombramiento para la sede episcopal y un próximo arreglo de la situación.

Pero el conocimiento de los hombres y la experiencia política en asuntos de Iglesia no son su fuerte. Y sucedió un episodio que pudo haber tenido consecuencias nefastas. Entre los fieles que se unieron a su comunidad y mostraron apego a su persona se encontraba un «filósofo» originario de Egipto, un tal Máximo, que también era retórico cristiano. Gregorio lo calificaría después de cínico y fanfarrón embustero, de necio, de pisaverde engreído con el pelo teñido de rubio, de hipócrita sin pudor. En un principio, no obstante, lo saludó de manera calurosa y, entusiasta como siempre, lo acogió con un discurso público. Ahora bien, en Máximo se escondía en realidad un competidor, enviado a Constantinopla por el patriarca de Alejandría. Este último, celoso, había decidido hacer consagrar obispo a Máximo y oponerlo a Gregorio, favorito de los nicenos nuevos. Sin embargo, el egipcio tuvo que desaparecer: los precipitados preparativos de su consagración dieron al traste con la intriga.

Cuando, en la Navidad del año 380, el emperador Teodosio hizo su entrada en la capital, encontró a Gregorio como único candidato niceno. El obispo arriano, hasta entonces jefe espiritual de Constantinopla, fue desterrado sin ninguna clase de proceso, mientras que se acogía solemnemente a Gregorio, su presunto sucesor. Protegido por la escolta que flanqueaba al emperador, tomó posesión de la iglesia de los Santos Apóstoles. Pero no cedió a la presión de sus amigos, que deseaban verlo investido de la dignidad episcopal; la protección de la Iglesia no le parecía aún suficientemente asegurada. El sínodo que se reunió en la primavera del año 381 le daría todas las satisfacciones deseadas respecto a este punto.

Ese concilio, más tarde llamado «segundo concilio ecuménico», primeramente sólo reunió a los nicenos

nuevos de Asia Menor y Siria. Por tanto, al comienzo todo marchó bien. Melecio de Antioquía, que asumía la presidencia, pronto hizo que se eligiese a Gregorio para la sede episcopal. Tan pronto como éste fue consagrado y entronizado con toda la dignidad requerida, se le elevó oficialmente al rango de obispo de la capital. Por primera vez en su vida, Gregorio no parece haber protestado contra su nombramiento; más bien se mostró dispuesto a aceptar ese cargo brillante, aunque lleno de responsabilidades. Pero en seguida surgieron las oposiciones internas entre los grupos y sus diversas tendencias. Poco después de acceder Gregorio al episcopado, Melecio murió repentinamente, de forma que las antiguas y enojosas disputas en torno a la sede de Antioquía se encontraron de nuevo a la orden del día [17]. Gregorio tuvo la desdichada idea de proponer a Paulino, candidato rival antiguo-niceno, para jefe de toda la comunidad antioquena. Tal iniciativa tenía en cuenta un acuerdo más antiguo y debía ser considerada como el signo de un auténtico amor a la paz; pero, desde el punto de vista de la política de la Iglesia, el proyecto era irrealizable. Al no lograr imponérselo a sus amigos, Gregorio recurrió a su procedimiento habitual, ya utilizado con ocasión del asunto de Máximo: amenazó con dimitir de su cargo y huir. Ni aun así consiguió salirse con la suya.

Su situación se hizo todavía más desesperada cuando aparecieron en el concilio obispos «occidentales» y egipcios que se le opusieron. Víctima de estas fluctuaciones de criterios, ya no le fue posible defender su postura. Declaró querer sacrificarse, aunque inocente, por el bien común y, como un Jonás arrojándose al mar, renunció a la dignidad episcopal, siendo aceptada su dimisión. Era una solución amarga. El discurso de despedida, muy digno, salvó las apariencias; pero quien conozca a Gregorio no se asombrará mucho de que diera rienda suelta a su profundo resentimiento en

cuanto se le presentó la ocasión, especialmente en su gran poema autobiográfico, en el cual denigra a todos esos obispos «incultos y vulgares», a ese «concilio de camorristas» y a todos los concilios en general.

De este modo, el antiguo retórico fracasaba de nuevo, y más dolorosamente que nunca, en su tentativa de asumir un cargo eclesiástico, ya que esta vez había puesto a prueba lo mejor de sí mismo, sin poder prever semejante desenlace. Para salvar su dignidad, declaró repetidamente que estaba satisfecho de haberse liberado de aquellas luchas, de aquella agitación cotidianamente renovada y de haber encontrado al fin el sosiego propicio para la filosofía. En realidad, hubo de pasar todavía mucho tiempo antes de que la herida cicatrizara y de que él gozara verdaderamente de su recobrada libertad. Gregorio se retiró primero a Nacianzo, diócesis siempre vacante, y allí ejerció como obispo hasta que se halló, no sin esfuerzo, alguien dispuesto a sucederle. La nueva herejía cristológica de los apolinaristas le había dado en ese período bastante trabajo. La última etapa de su vida transcurrió en Arianzo, donde durante unos siete años pudo entregarse verdaderamente a sus aficiones. Se cree que murió el año 389 o 390.

En esos postreros años Gregorio sigue siendo el de siempre: se queja mucho, critica sin cesar, habla y escribe incansablemente sobre sí mismo, sobre sus estados de ánimo y sus sufrimientos. Pero, libres de todo constreñimiento, sus palabras nos lo revelan más amable, sincero y serio que antes. Siempre se le había dado bien escribir epístolas y ahora sobresale en este arte, el más personal, seguramente, de todos los géneros literarios. Gregorio es, al parecer, el primer autor griego que reunió y publicó sus propias cartas. Por otra parte, en esta época se entrega a una nueva afición: comienza a escribir versos. Compone poemas en todas las variantes clásicas: epigramas, elegías, discursos teo-

lógicos y, en especial, estrofas «sobre su propia vida». A menudo no se trata más que de prosa versificada; tal es el caso de la poesía sobre las distintas genealogías de Jesús en los evangelios según san Mateo y san Lucas. Algunos poemas son más elegantes y personales, pero los mejores apenas superan a la «poesía de los humanistas». Su vasta cultura clásica le sugiere las perífrasis, las imágenes, las comparaciones, adecuadas a cada estado de ánimo, a cada pensamiento. Todos sus poemas están llenos de alusiones y reminiscencias. Gregorio estima que el verso impone al escritor una disciplina rigurosa.

También en este campo quisiera demostrar que la nueva cultura cristiana no resulta inferior a la de los paganos. Confía sobre todo en la eficacia de sus poemas dirigidos contra los apolinaristas, quienes, por su parte, como antes los arrianos, se sirven también de la poesía para su propaganda. Al no tener más que raramente ocasión de hablar en público como orador, Gregorio aprovecha ampliamente la posibilidad que se le ofrece a expresarse mediante la poesía.

«Como el cisne viejo, que extendiendo las alas
alivia su fatiga, así yo puedo consolarme
entonando no lamentos, sino un canto de adiós» [18].

Gregorio encuentra siempre los acentos más sinceros, calurosos y espontáneos para hablar de las personas queridas —de sus padres, de sus amigos muertos— y para dar testimonio de su fe en la redención.

En tanto que teólogo de la Trinidad —ya lo hemos observado—, Gregorio no enseña una doctrina original; ha hecho suya la concepción de Basilio: la completa y refuerza, exponiéndola en formas nuevas más espontáneas y armoniosas. Sus escritos posteriores, de un mayor alcance, dan sobre su vida interior un testimonio precioso; están dirigidos contra los apolinaristas y

tratan de la persona de Cristo y de su obra redentora. Apolinar disminuía la naturaleza humana de Jesús para sostener de un modo más estricto su unión con la divinidad. Gregorio, por el contrario, profesa la total humanidad del Salvador, aunque declarando su plenitud divina. Si la naturaleza humana de Cristo, en particular su espíritu humano, negado por los apolinaristas, participa del ser divino, nuestro espíritu, unido a Cristo, será también glorificado y divinizado. Pero Gregorio no se contenta con esta concepción espiritualista de la redención. Cristo, el Hombre-Dios y Señor, le es indispensable, principalmente porque sus indecibles sufrimientos y su santa muerte consumaron la expiación, que triunfó del poder del demonio y del pecado, así como de todo el peso de nuestras culpas humanas. Parece que Gregorio —quien de todos los Padres griegos fue el más propenso al desfallecimiento— siente en su debilidad personal y en las contradicciones de su existencia la imperiosa necesidad de basar la suprema certeza de su salvación más allá de todas las vanas seguridades religiosas puramente humanas, que, sin embargo, tanta importancia habían tenido para él.

Desde este ángulo, Gregorio es quizá el más profundo de todos los Padres griegos. Aunque lleva el nombre de «teólogo», que le fue otorgado por sus «discursos teológicos» de Constantinopla, tal nombre, tomado en una acepción más seria, no resulta totalmente inmerecido. El extraordinario prestigio de que gozó después de su muerte se explica sin duda por las cualidades formales de sus escritos, los cuales se utilizaron como modelos de estilo. Es Gregorio el retórico —el Demóstenes cristiano, como le llamaron los bizantinos—, no el «teólogo», el que más intensamente influyó en la posteridad. En sentido filosófico y científico de la palabra, el verdadero «teólogo» lo fue mucho más su homónimo, y llegado el caso, su confidente, el hermano más joven de Basilio: Gregorio de Nisa.

IX

GREGORIO NISENO

Desde su juventud, Gregorio de Nacianzo se considera consagrado a Dios; sin embargo, convertido en hombre de Iglesia y obispo, no deja de ser un retórico. Gregorio de Nisa, procedente del mismo mundo espiritual y social que su amigo, no asombra a sus conocidos cuando se vuelve hacia las ocupaciones espirituales y abraza el estado eclesiástico. Mas tampoco él había nacido para obispo. Pensador y filósofo, sabe ver y observar; tiene capacidad para elaborar grandes sistemas, pero es un solitario poco apto para la vida en comunidad. Teniendo tanta energía como Basilio, mientras éste se entregó por completo a los asuntos exteriores y políticos de la Iglesia, Gregorio sólo aspira a la vida del espíritu y al trabajo intelectual. Es con lo que se siente a gusto. Que este hombre, un retórico, se hiciera obispo es un signo del tiempo en que vive: la cultura se nutría entonces de la tradición retórica, y la Iglesia atraía hacia sí todas las fuerzas vivas del espíritu. No obstante, en su fuero interno, Gregorio era muy distinto de lo que parecía; de este modo pasó por ser un personaje misterioso, lleno de problemas.

Gregorio, al que se ha pretendido ver angustiado y sombrío, quizá no era al principio tan diferente de su hermano Basilio. En estos dos hombres se advierte la misma necesidad de independencia; una arrogante seguridad en sí mismos, a veces algo desdeñosa; una idéntica voluntad de desarrollar su personalidad intelectual y espiritual. Pero en tanto que Basilio había renunciado voluntariamente a algo de su ser íntimo, Gregorio debió luchar por afirmar su derecho a vivir y a dirigir su propia vida. Sobre él pesaba la circuns-

tancia de ser el hermano menor de un personaje célebre, el heredero tardío de una gran estirpe. Nunca logró entregarse a sus tareas con la confianza natural que hacía tan plenamente armonioso el comportamiento de Basilio y, a pesar de su sobresaliente inteligencia, permaneció mucho tiempo en un segundo plano. Su personalidad y su teología adquieren por eso algo de singular, misterioso y, en ocasiones, ambiguo. Finalmente, sin embargo, conoció una gran fama, que él, llegado el caso, se complació en resaltar.

Dado su parentesco con el gran Basilio, sus compañeros lo consideran, junto con Gregorio de Nacianzo, como el legítimo custodio de la herencia espiritual de su hermano y la autoridad eclesiástica a la que hay que someter todos los problemas dogmáticos. Pero, aparte de sus parientes cercanos, apenas tiene amigos. Su correspondencia, por lo demás interesante, permanece muda sobre sus relaciones personales. Erudito y monje, Gregorio conduce su barca como lo considera oportuno. Se exige a sí mismo el máximo, y sus éxitos más notables son de orden teológico y filosófico. Atanasio había abierto al mundo griego el acceso a la vida monástica; Basilio, profundizando en las bases bíblicas del monacato, había aportado una concepción personal del mismo, que él experimentó de una forma original. Gregorio imita a su hermano, pero da al ideal tradicional distinta expresión. Uniendo la reflexión y la meditación, la investigación y el desarrollo de las ideas fundamentales, forja y pone a punto una nueva teoría de la piedad monástica y mística destinada a abrirse camino.

Sobre los acontecimientos de la vida de Gregorio no tenemos más que informaciones fragmentarias. Empezó a escribir en edad madura, y nada permite reconstruir su evolución anterior. Nació probablemente hacia el año 335. Parece que su familia no gastó tanto en sus estudios como en los de su hermano mayor. Gregorio

no frecuentó ninguna escuela superior extranjera y —según su propia confesión— no podía decir «nada sensacional» [1] sobre la enseñanza de los maestros famosos. Sin embargo, no dejó de elogiar y ensalzar en términos entusiastas al educador que fue para él «un maestro y un padre»: su hermano Basilio. En él ve Gregorio «la maravilla del universo» y el modelo de un filósofo [2]; lo equipara a los santos antiguos y cree que, para sus escritos, ha recibido una inspiración especial. Basilio fue «realmente creado según la voluntad de Dios y formado en lo profundo de su alma de acuerdo con la imagen del Creador» [3]. Se advierte fácilmente la dependencia de Gregorio respecto a su hermano, incluso allí donde el nombre de éste no aparece citado. Gregorio es, efectivamente, alumno de Basilio, pero la alabanza, un tanto intencional, que hace de él no significa que iba a limitarse a seguir la senda abierta por su hermano, sin ser capaz de un pensamiento original y a veces divergente. Ya el modo despreocupado con que utiliza la interpretación alegórica para hacer «digerible el duro pan de la Escritura» [4] acusa un espíritu muy distinto. Gregorio ha estudiado, aparte de los escritos de su hermano, a muchos autores clásicos, en particular a Platón, Plotino y otros filósofos platonizantes; pero también a Filón y, de entre los cristianos, ante todo a Orígenes. De los representantes de la cultura griega clásica que le son contemporáneos admira especialmente a Libanio, retórico pagano. Gregorio es quizá el teólogo más universal de su siglo. En sus libros hay hasta estudios sobre medicina y ciencias naturales, lo cual revela no sólo un conocimiento, sino también un entendimiento real de dichas disciplinas. En razón de esa vasta sabiduría se parece a Basilio; pero le sobrepasa, sin duda, en aptitud para la síntesis.

En su juventud, Gregorio asumió temporalmente la función de lector, sin considerarse por ello ligado al servicio de la Iglesia. Por pura «ambición», como afir-

ma Gregorio de Nacianzo en una indignada carta, llegó a abandonar las Sagradas Escrituras para prestar su atención a los «libros amargos e indigestos» de este mundo y a «hacerse llamar retórico antes que cristiano» [5]. Pero fue aún más lejos: por esa misma época se casó con Teosebia, mujer de una alta cultura espiritual, a la que él amaba apasionadamente. En su primer escrito, titulado *De la virginidad,* Gregorio deplora no poder hablar ya de ese ideal sino como testigo de una dicha reservada a otros, que no a él, pues ya ha «pisado una vez la vida del mundo» [6]. No obstante, tales lamentaciones no deben ser tomadas demasiado a lo trágico. Ni la retórica ni su matrimonio —el cual, por otra parte, fue después únicamente espiritual— impidieron su evolución religiosa. Gregorio permaneció en estrechas relaciones con el monasterio que su familia mantenía junto al Iris y se detuvo allí ocasionalmente. Lazos muy personales lo unían, en particular, a su hermana mayor, Macrina, superiora de un convento de religiosas situado en la misma región. La llamaba su «maestra» espiritual, y en un librito narró de manera impresionante la vida y también la muerte de esta mujer, acontecimiento en el que estuvo presente. Después, como contrapartida del *Fedón* de Platón, escribió un diálogo *Sobre el alma y la resurrección,* inspirado en la conversación que mantuvo con su hermana en su último y triste encuentro.

Por esa época Gregorio había abandonado desde hacía tiempo su vida libre de retórico y de teólogo-filósofo y ocupaba la sede episcopal de la pequeña ciudad de Nisa (371). Lo habían sacado de su retiro, arrancándolo de sus meditaciones personales y del recogimiento, para que sirviera a la comunidad de los fieles. El mismo había descrito antes este itinerario como el mejor para acceder a una función eclesiástica. Parece que Basilio intervino en tal nombramiento. Nisa, igual que la sede de Gregorio de Nacianzo, era una

localidad más bien modesta, aunque relativamente importante para la Iglesia. Basilio creyó defenderla lo mejor posible confiándosela a su hermano. Este, si bien aceptó el cargo después de verse obligado a ello a «viva fuerza» [7], se resignó a su nuevo cometido y se metió en la vida de la Iglesia con más diligencia de la que Basilio deseaba.

No se ha hecho luz sobre los acontecimientos de esa política. Tal vez Gregorio se puso en relaciones con el partido de los nicenos antiguos, que se hallaba enemistado con Basilio, sin haber comunicado a éste su iniciativa. Todavía poseemos una carta, extremadamente violenta, en la que Basilio acusa sin ambages a Gregorio de haber falsificado cartas, provocando así desórdenes de imprevisibles consecuencias. Basilio se veía obligado, por tanto, a renunciar a la colaboración de Gregorio en los asuntos eclesiásticos, puesto que estaba demostrado que sus palabras no correspondían a los hechos. Así, cuando se le propuso enviar a Gregorio a Roma como embajador, Basilio se negó rotundamente a ello: su hermano iría a la deriva en los asuntos de la Iglesia y, por otra parte, su carácter demasiado inflexible lo incapacitaba para semejantes misiones. Sin embargo, el régimen antiniceno no trató a Gregorio con más miramientos que a su hermano; incluso lo atacó más directamente que a Basilio, cuyas vivas reacciones eran temidas por el poder oficial. Se acusó a Gregorio de inexactitudes en su contabilidad y se le destituyó para reemplazarlo por un obispo partidario de los arrianos. Las protestas de Basilio cerca del gobernador no dieron resultado. Nisa fue perdida, y Gregorio, obispo en desgracia, tuvo que exiliarse. Unicamente después del gran cambio del año 378 pudo volver a su ciudad, cuya comunidad lo acogió calurosamente.

El 381 participó en el sínodo de Constantinopla. En este momento Basilio ya había dejado de existir y su hermano es conocido de un amplio público. La nue-

va ordenación eclesiástica de Teodosio el Grande lo nombra obispo ordinario para toda la diócesis del Ponto. Pese a la poca importancia de esta sede, Gregorio era promovido de hecho a hombre de confianza del régimen imperial; sería ahora él quien decidiría la suerte de los obispos, expulsando a los arrianos y entronizando a los nicenos. Con anterioridad, Gregorio había tomado parte en otros sínodos. Mediante el *cursus publicus* había viajado a Arabia, visitado Jerusalén y organizado la elección del obispo de Ibora, en la Baja Armenia; en Sebaste, con mucho trabajo, había impedido su propia elección para obispo del lugar. Como dice en su *Vida de Macrina,* su gloria sobrepasaba entonces claramente a la de sus antecesores: su nombre se proclama por las aldeas, las ciudades y las naciones; hay Iglesias que lo llaman, comunidades que envían a buscarlo, pidiéndole ayuda y asistencia [8].

Pero Gregorio es siempre un colega poco conciliador, y su espíritu crítico no le granjea demasiadas simpatías. Reunió sus impresiones sobre Tierra Santa en una carta que adquiere valor de requisitoria contra los usos y abusos de esa zona. «Conozco de antemano las objeciones que se formularán contra mis palabras» [9], pero es un hecho que el desorden, el relajamiento en las costumbres y toda clase de libertinaje no prosperan tanto en ninguna parte como en los lugares de peregrinación famosos; la auténtica piedad, por el contrario, se encuentra actualmente mucho más entre el pueblo de Capadocia. Por principio se desaconsejan las peregrinaciones. La vida verdaderamente santa y filosófica busca la calma de la soledad; porque Dios no sujeta su presencia a los lugares santos. Si el Espíritu sopla donde quiere, podremos participar de sus dones aquí mismo, según la ley de la fe (Rom 12,6) «y no según la ley de una presencia física en Jerusalén». Ni siquiera con su propio metropolitano consigue Gregorio mantener buenas relaciones. La envidia del superior con res-

pecto a un subordinado más renombrado que él, y además hermano de Basilio, su predecesor, era tal vez la base de esa tirantez.

Más tarde, todavía en dos ocasiones Gregorio fue invitado a ir a Constantinopla para pronunciar las oraciones fúnebres de algunos miembros de la familia imperial. En 394 participó por última vez en un sinodo. Debió de morir poco después. Los informes que sobre Gregorio han llegado hasta nosotros son escasos e incompletos; ponen de relieve el extraordinario prestigio de este hombre, pero no permiten, ni siquiera a grandes rasgos, hacer un retrato de su vida. Quien desee conocerlo debe atenerse a su teología y escritos.

Sería erróneo ver en Gregorio un escéptico o un teólogo hostil a la jerarquía porque expresa un pensamiento inconformista y crítico. Su teología está perfectamente de acuerdo con la de la Iglesia universal; su actividad política demuestra además que reconoce y defiende sin reservas el derecho público y sagrado de esa misma Iglesia. Los tiempos de Clemente de Alejandría pasaron para siempre; ya no es posible contentarse con un planteamiento teológico académico. Por eso el culto divino se convierte en uno de los temas preponderantes de los escritos y sermones de Gregorio, que insiste en la importancia de un orden jurídico y en el efecto redentor de los sacramentos, en especial del bautismo. Es el primero de los teólogos cristianos que precisa la significación del sacerdocio, el cual transforma el alma por la virtud sacramental de la ordenación. Gregorio sostiene también la destacada dignidad del ministerio litúrgico, llegando a este punto antes que el Areopagita, quien un siglo más tarde desarrollará una resonante doctrina sobre las «jerarquías» celestiales y eclesiales.

De todas formas, Gregorio cree esenciales la doctrina de la Iglesia y la filosofía; ahí da libre curso a su pensamiento, mientras que Basilio, prudentemente, ha-

bía limitado su reflexión a la Biblia. El método de Gregorio nos lleva a Orígenes. La forma esencial del mensaje le sirve únicamente de punto de partida para desarrollar otras especulaciones; trata de construir sobre bases lógicas un sistema doctrinal coherente más que de comentar la prueba escriturística. Con todo, la enseñanza de la Iglesia está ahora mejor fundada y precisada que en tiempos de Orígenes, y Gregorio se cuida de respetarla; tiene cuidado de evitar toda contradicción demasiado aparente. En el fondo, renueva el viejo esquema gnóstico, que reducía la teología a la interpretación y a la descripción de un gigantesco drama cósmico, a la vez temporal y supraterrestre, desencadenado por la caída del ser espiritual, el cual, desde la ruptura de la unidad primera y de la unión con Dios, debe alcanzar, mediante un caminar largo y penoso, la fuente original. Los elementos fantásticos de este mito se sitúan ya en último plano, y la interpretación filosófica de lo mitológico está más ampliamente desarrollada. En este aspecto, Gregorio se encuentra más cerca de Plotino que de Orígenes. Pero la especulación filosófica no es para él un fin en sí, sino que, como la ética, como la filosofía de la naturaleza y como toda cultura profana, tiene el único objeto de «adornar el templo divino de la revelación mística» [10].

Cristo se halla en el centro de esa revelación, y lo que ahora está en juego es la liberación efectiva del hombre, o sea, la elevación, la purificación y el retorno del alma individual a su Creador y Señor. Gregorio busca una relación viva con Dios y no una ordenación subjetiva del ser en grados sucesivos. No concibe que una «naturaleza» humana pueda subsistir por sí misma: su esencia es tender hacia Dios, y no es comprensible ni se realiza al margen de su vocación divina. La teología conduce a la unión ferviente y amorosa con el Dios inalcanzable e insondable. Todas las relaciones entre el ser creado y el ser increado y eterno proceden

de la gracia y se consuman en la esfera de la libertad y de la santidad. Por eso el análisis de Gregorio se distingue del panteísmo neoplatónico. Gregorio habla con frecuencia de la «deificación» o de la «divinización» del hombre, pero únicamente entiende por estos términos «la conformación con Dios» que el hombre, su verdadera imagen, debe realizar como un espejo viviente y purificado de todo el lodo y toda la herrumbre de la existencia terrenal. Ser iluminado y llevado por Dios: tal es, eternamente, el fin único y la beatitud misma. Ese retorno y esa realización no se deben al mérito del hombre, sino a la magnanimidad de Dios.

Durante sus años de actividad episcopal, Gregorio se preocupó de los puntos debatidos en el plano trinitario y en el cristológico. Varios escritos contra el arriano Eunomio definen y defienden la doctrina ortodoxa con lucidez, penetración e inteligencia. Gregorio se interesa más que Basilio por la unidad interna y la cooperación permanente en las tres hipóstasis divinas. Se aplica a justificar una relación del Espíritu Santo no sólo con el Padre, sino también con el Hijo, anticipando así el problema del realismo medieval. En efecto, Gregorio se pregunta qué realidad se puede atribuir a las ideas universales en sus relaciones con las individualizaciones concretas. También se definió sobre el apolinarismo. Gregorio de Nisa se aparta en este punto de Gregorio de Nacianzo y sostiene una cristología que se acerca a la posterior concepción «antioquena»; el de Nisa diferencia de una forma extraordinariamente clara la naturaleza humana de la divina en la persona única del Salvador.

Su extensa *Catequesis* propone una teología sistemática de Dios en tres personas; de la encarnación y de la redención, así como del bautismo y la eucaristía, la fe y la regeneración. La obra fue concebida para servir a la predicación apologética; a pesar de su aspecto de manual dogmático, puede ser considerada

como el primer gran intento de síntesis doctrinal del cristianismo que se había realizado después de Orígenes. Pero no son los temas tradicionales de la enseñanza sobre Dios lo que más le interesa. Preferentemente se centra en el problema de la antropología. La redención y su realización, la ascensión y el retorno a Dios del ser individual, su relación con la corporeidad, la supervivencia de las almas después de la muerte: tales son las cuestiones a las que, con muchos rodeos, vuelve sin cesar. Desde esta perspectiva cósmica, platónica y origenista, observa el devenir moral del hombre y las posibilidades de su formación personal. Es seguro que las experiencias prácticas del monje-filósofo no son ajenas a sus reflexiones sobre el hombre; quizá en el fondo de éstas hay aspiraciones secretas de su ser que no estamos en condiciones de discernir. Gregorio era un excelente psicólogo; por eso apenas se delata.

Su primer escrito, *Sobre la virginidad,* es ya del más alto interés. Hombre de Iglesia y casado, Gregorio no condena el matrimonio y sus alegrías, de las cuales da una descripción muy interesante. Pero sólo la virginidad prefigura nuestro fin último: una vida en la libertad y en la autonomía de una santidad absoluta, tanto del cuerpo como del alma. Más allá de todos los deleites de los sentidos, más allá de todos los placeres terrenos, siempre aparece la muerte, que reduce todo a nada. Unicamente el espíritu es capaz de elevarse por encima del mundo y alcanzar la vida eterna. Pero entonces —y la cuestión resulta ardua—, ¿cuál es el sentido de nuestra corporeidad? Sin ser esencialmente mala, constituye el terreno del pecado. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando el alma abandona al cuerpo? ¿Cuál será la existencia de la carne entre el instante de nuestra muerte y los días de la resurrección universal? ¿Cómo podrá el cuerpo reunir los elementos de que fue formado si están dispersos en el cosmos? ¿Qué pasará con los órganos de la nutrición y de la procreación, los cuales

ya no necesitará el alma asexuada? Mediante penetrantes reflexiones extraídas de las ciencias naturales, Gregorio se esfuerza en evitar el peligroso espiritualismo de Orígenes. De hecho, se apropia en parte de las críticas que antaño fueran dirigidas a éste, aunque termina por abandonarlas y se pronuncia por la perfecta espiritualidad del cuerpo glorificado. Después de largos rodeos, vuelve así a un origenismo con muy pocos cambios.

El alma ha sido creada a imagen de Dios y sólo ella posee el privilegio de ser llamada a la comunión eterna con él. Con un lenguaje pintoresco y ardoroso, Gregorio describe, mejor que Filón y que Orígenes, la alta significación de esta certeza. El es el iniciador de una nueva forma de piedad mística y extática. La ascesis progresiva que exige de sus monjes no se reduce a fríos ejercicios ni a un riguroso esfuerzo moral tendente a un fin lejano. Tal ascesis actualiza, desde aquí abajo, el encuentro de amor: la unión de Cristo con su Iglesia, del alma con su Dios. Toda la Sagrada Escritura, según la interpretación alegórica de Gregorio, trata de esas experiencias espirituales. Ya sean los textos del Antiguo Testamento o del Nuevo, la vida de Moisés o los hechos ejemplares del apóstol Pablo, Gregorio encuentra en todas partes el mismo ideal de purificación, de santificación maravillosa y de unión con Dios. Su piedad mística se alimenta, sobre todo, del Cantar de los Cantares. Llevada de una santa y sobria embriaguez, el alma purificada busca en las tinieblas luminosas de la noche divina la compañía y la belleza de su esposo, aunque —a causa precisamente de esta gloria— no puede verlo, tocarlo, conocerlo en su plenitud. «La beatitud no consiste (Mt 5,8) en conocer a Dios, sino en tener a Dios dentro de uno mismo» [11]. Para conseguir este fin, el alma debe, siguiendo el ejemplo de Cristo, morir al mundo. «Si no muere, permanece sin vida, mientras que con la muerte entra en la vida al

haber desechado toda mortalidad»[12]. Consumida de deseos y ya bienaventurada, «siempre está en marcha hacia el encuentro con su Dios»[13] —aunque abrazada ya en la más maravillosa de las uniones— mediante un caminar que es a la vez descanso y movimiento y que no termina aquí abajo. Como un potentísimo surtidor, las aguas del alma liberada suben hacia Dios; «ella se parece al pozo por su profundidad, al río por su corriente incesante»[14]. Está llena de Dios, cuya luz la ilumina y hace brillar como una antorcha; es arrebatada y elevada por el Espíritu como por un carro. Siguiendo a los apóstoles y los profetas, el que ha vivido esas experiencias las comunica a los hombres. La Iglesia se expande más cada día, pues el gran ímpetu de los espíritus es irreversible. La fe en un retorno de todos los seres a Dios viene afirmada, pues, en Gregorio como en Orígenes. No se trata de una tesis fría y objetiva, incluida en su metafísica; es la confesión de una experiencia vivida en la gracia del Espíritu, que es el propio Dios, o sea, la omnipotencia regia y definitiva, la majestuosa realidad que triunfa en todas las cosas.

Gregorio nunca fue nominalmente condenado por errores de doctrina, pero las sentencias que pronunció la Iglesia en los siglos v y vi contra otras herejías lo alcanzaron implícitamente. Gregorio sostiene sus tesis con más audacia que los demás origenistas de su tiempo, aunque también insiste en el carácter hipotético de ellas. Espontáneamente se adhería a la opinión de que la doctrina sobre los fines últimos no pertenecía al centro dogmático de la teología, sino que procedía de esas cuestiones sobre las que se podía discutir libremente y en las que, como decía su amigo Gregorio de Nacianzo, ni siquiera un error acarreaba peligro[15]. Esta distinción es muy significativa. Por una parte, está la doctrina teológica, que tiene ya su carácter dogmático, obligatorio, fijado para siempre; por otra, aparece la especulación mística, libre, que bebe de otras fuentes

y responde a los más palpitantes temas de la fe y de la vida personal. Parece ser que la mística se había asignado la misión de aplacar, o al menos suavizar, la tensión secreta que se apodera del hombre espiritual cuando choca con la comunidad organizada de la Iglesia. Reflexiones como éstas ya habían determinado la política eclesiástica de Basilio.

En la época de Gregorio, la tradición dogmática es una fuerza que comienza a imponerse a los teólogos. Es entonces cuando se componen los primeros florilegios teológicos, o sea, colecciones de citas sacadas de los antiguos doctores reconocidos por la Iglesia y que sirven para defender la verdad. Por eso Gregorio, con una insistencia que encontramos por primera vez en la historia de los Padres, reconoce como verdad no sólo todo lo que dice la Escritura, sino también «la interpretación de los Padres» [16], competentes y hábiles en el arte de enseñar. «El hecho de que la tradición haya llegado hasta nosotros desde la época de los Padres como una herencia transmitida por los Apóstoles y los santos que los siguieron es una prueba suficiente para creer en la verdad de nuestra doctrina» [17]. El gran Basilio es citado como uno de esos testigos por Gregorio, quien al principio —lo hemos visto— siguió los pasos de su hermano, pero también fue capaz de abrir un nuevo camino. Sin dejar de respetar la tradición, exploró ámbitos inéditos del pensamiento y de la vida espiritual, en los que supo moverse con total independencia y libertad.

X

SINESIO DE CIRENE

El hombre a quien está consagrado este capítulo no entra en el número de los Padres de la Iglesia reconocidos por la tradición. Permanece en la frontera de dos mundos y representa un poco el papel de francotirador, aunque sus escritos hayan sido leídos ávidamente, utilizados y hasta comentados en toda la Edad Media bizantina. Sinesio era filósofo y, por tanto, según las concepciones de la época, también teólogo; pero, hombre culto y retórico, no era cristiano. Hacia el final de su vida, sin embargo, se le nombró obispo. Que tal hecho pudiera producirse es ya bastante significativo. El desarrollo de la carrera de Sinesio confirma de manera sorprendente lo que sospechábamos ya en nuestro anterior capítulo: el carácter universal de la Iglesia cristiana, polo de atracción y catalizador de todas las fuerzas espirituales.

El poder de la corriente que arrastra la vida de la Iglesia aparece evidente. La distancia que aún separa a los Padres de la Iglesia y a los últimos filósofos paganos es realmente muy corta. En una parte y en la otra reina un mismo espíritu de interioridad y de búsqueda religiosa; una misma aspiración a la pureza moral y a la santificación; una misma admiración respetuosa por los tesoros de la revelación, de la cultura y del conocimiento, sagrado acervo de la tradición antigua ofrecido a quienes aspiran a la sabiduría. Pero en cuanto se trata de pasar de las convicciones a los hechos, sólo una organización muestra eficacia: es la grande, la católica Iglesia de Cristo. Ella atrae a toda clase de personalidades, incluso a las más recalcitrantes, y a los mismos paganos.

En muchos aspectos, Sinesio se parece a los grandes capadocios. Su patria, la Cirenaica, es como la de ellos una región de «bárbaros», pero que se abrió a la cultura helenística y al orden romano antes y más profundamente que Capadocia. Allí también había una nobleza de ricos, dueños de la tierra, y Sinesio pertenecía a una de las más antiguas familias del país, la cual decía descender de uno de los compañeros de Hércules. Como los grandes capadocios, era afecto a la idea del Imperio y se movía con soltura en el mundo griego cosmopolita, aunque conservaba un amor natural y consciente por su país; un patriotismo no de hombre de ciudad, sino de persona apegada a su tierra, a sus campos. En Sinesio se encuentran reunidos el espíritu de familia, el culto a la amistad, el gusto por las relaciones sociales; siempre está dispuesto a ayudar a cualquiera que se dirija a él. Su adhesión al platonismo, un platonismo todavía pagano, implica un compromiso filosófico que es a la vez, en un sentido lato, religioso. Hubiera podido pasarse toda la vida como santificado, glorificando y alabando sin cesar a un Dios único, que rige todas las cosas.

Pero a la piedad de Sinesio le faltaba la impronta del ascetismo monástico que da a las confesiones de sus contemporáneos cristianos su tono apasionado, atormentado y violento. Todo en él es sano, armonioso y puro. Sus escritos lo revelan como un hombre de amable franqueza y que no conoce ningún prejuicio ni fanfarronería. Al hablar de sus libros, los llama sus «hijos». Unos fueron engendrados con la filosofía; otros, con la poesía, «a la que se venera en el mismo santuario»; otros, con la retórica al uso. «Pero a todos se les identifica fácilmente como hijos del mismo padre, quien para crearlos se entregó a veces a un serio esfuerzo, a veces a una alegría pasajera [1]. En el estilo «filosófico» propio del final de su carrera, Sinesio se complace en meditar sobre el ideal de su vida y los

acontecimientos de la misma, pero sin dejarse llevar por la vanidad como tantos sofistas paganos o incluso como un Gregorio de Nacianzo. Cuando le toca defender contra agrias críticas los múltiples motivos de su alegría de vivir, lo hace apelando a Dión de Prusa, el cosmopolita filósofo del siglo I d. C. y su gran modelo: ¿acaso no puede también él alternar la teoría con la práctica, la reflexión abstracta con el ejercicio de las artes, sin dejar por ello de ser filósofo?

Aunque este hombre no tiene nada de erudito pedante, su cultura y conocimientos son asombrosos. Domina toda la literatura griega antigua, con sus filósofos, sus poetas, sus retóricos. Por su ardiente veneración a las letras «clásicas», Sinesio hace pensar ya en los primeros humanistas. Escribe en griego ático cuidado, puro, impecable; pero, como exige la tradición literaria, compone sus himnos en dialecto dórico. Adorna con citas sus obras e imita a los grandes autores. Redacta tratados, narraciones, discursos, escritos de *circunstancias, poesías, cartas, diarios íntimos*, y descuella en todos los géneros. A pesar de esto, no da la impresión de ser un hombre de letras profesional; más bien recuerda a un aristócrata alegre, seguro de sí, que se impone al mundo y se sirve de él. Tampoco se sustrae a las obligaciones de su situación social. «Los libros y la caza son mi vida, salvo cuando accidentalmente se me ha encargado una embajada» [2]. Le gusta estar en su tranquila residencia campestre, del mismo modo que Basilio gustaba de la intimidad de su convento a orillas del Iris. Los estudios no le impidieron manejar las armas y montar a caballo, ejercicios físicos por los que sentía «una furiosa pasión» [3]. La filosofía de un hombre tal será evidentemente de un carácter bastante ecléctico; pero no por ello hay que considerarla obra de un simple aficionado, pues ha penetrado en su vida y descansa sobre una cultura seria.

Sinesio realizó sus estudios en Alejandría, gran cen-

tro cultural cercano a su país. Tuvo la suerte de entrar en el mundo intelectual de una manera que no fue únicamente escolar: la famosa Hipatia, que enseñaba filosofía platónica en la universidad, se convirtió en su admirada iniciadora y en una amiga a la que él siempre veneraría. Sinesio se introdujo también en un círculo de jóvenes animados de un entusiasmo tan ferviente como el suyo. Más tarde se casó con una cristiana perteneciente a la nobleza alejandrina. Se podría comparar la espiritual amistad de Hipatia y Sinesio con la que unió a Basilio y Gregorio, también interesados por la cultura y el platonismo, durante su estancia en Atenas. Por su parte, Sinesio visitó igualmente dicha ciudad, que le defraudó comparada con Alejandría. «Sólo su nombre —dice— ha sobrevivido; únicamente queda la 'piel' de su vida de antaño. Desde hace mucho tiempo, la filosofía ha desertado de allí, se ha mudado de residencia. Ahora es en la tierra de Egipto donde germina la simiente que ha sembrado Hipatia» [4].

¿Cuál era la doctrina de esta mujer extraordinaria? No conocemos su filosofía más que de manera indirecta y fragmentaria. Hipatia exigía a sus alumnos esfuerzos intelectuales considerables. Ella tenía una personalidad que impresionaba a todos, incluso a las masas populares de Alejandría. Allí Sinesio estudió a fondo las bases de la cultura científica antigua y, durante toda su vida, dedicó un especial y vivo interés a la astronomía. Pero todo el conjunto de conocimientos que recibía se fundaba finalmente en un vasto sistema filosófico neoplatónico en el que resucitaban las concepciones de Porfirio. Siendo fundamentalmente paganos los «misterios» últimos de aquella escuela, casi no se manifestaban fuera del círculo de los iniciados, pues la prudencia aconsejaba no infringir las leyes del imperio cristiano. La contemplación de la naturaleza y de sus fuerzas misteriosas introducía a un conocimiento superior del mundo de las ideas y de las realidades del espíritu;

paso a paso, el filósofo accedía a la unidad divina reflejada por la totalidad del cosmos, unidad sólo dignamente adorada por la visión, que es lo único que trasciende al mundo sensible.

La significación que esta contemplación del mundo reviste para Sinesio se plasma de una forma muy viva y concreta en un breve escrito que no ha dejado de suscitar interés hasta nuestros días: es el tratado *Sobre los sueños,* compuesto durante las primeras horas de una sola mañana, si hemos de creer al autor.

¿Qué maravilloso mundo de belleza, de conocimiento y de revelación abren a cada hombre los sueños? Para esta iniciación no hacen falta en absoluto ritos, sacerdotes ni santuarios. Sinesio no se propone escribir una vulgar interpretación de los sueños. Cuando soñamos —nos dice—, el alma escapa de su prisión material, pone en movimiento las alas del espíritu mediante la fuerza de la imaginación y se acerca al origen del verdadero ser. Sin duda, el sueño puede contener el peligro de la ilusión y de la baja seducción; eso depende de la esencia del alma que sueña. Pero estas trampas demoníacas, así como las experiencias teúrgicas de la magia, pronto las desbaratarán la santificadora templanza y el dominio de sí mismo, propios de un corazón puro. Este, alerta, casto y sostenido por la misericordia divina, se remontará a los arquetipos de la verdad y de la realidad eternas, conociendo así lo único que importa: la realidad trascendente, el sentido luminoso e imperecedero de las cosas sobrenaturales y la patria que aguarda al sabio en un más allá que jamás se destruye. Bajo la superficie multiforme y abigarrada de los fenómenos, el mundo del sueño, correctamente interpretado, atestigua la coherencia del mundo sensible y prueba la inmortalidad del alma. Pero tal conocimiento, y Sinesio conviene en ello, no está al alcance de un público a medio preparar.

En las ciudades, los «maestros populares» que, cega-

dos por su propia ingenuidad discutían sobre Dios con cualquiera, habrían deseado ganar a Sinesio para su causa; mas él permaneció siempre fiel a la filosofía de Hipatia [5]. Sirviéndose de burlas, se mantenía a distancia de la «filosofía cristiana» y de los obispos ávidos de conversiones; pero del mismo modo se burlaba de ciertos sofistas paganos. Independiente de todos los partidos, lo único que se proponía conocer y servir era la verdad suprema.

Apenas de regreso en su patria, Sinesio debe ponerse a disposición de sus conciudadanos para una misión importante. La provincia, gravemente afectada por las repetidas incursiones de las tribus del desierto, cruelmente explotada por funcionarios incapaces e insuficientemente protegida, necesitaba una reducción de impuestos que no podía obtenerse más que apelando a la instancia suprema, la corte imperial. Sinesio tomó a su cargo esa gestión, que habría de retenerlo tres años en Constantinopla. En su recuerdo, ese largo tiempo resultó abominable y perdido; él hubiera preferido pasarlo en su casa, leyendo y cazando. Tres años que, sin embargo, no dejaron de tener importancia para su evolución interior. Joven, rico y espiritual, Sinesio aprendió en Constantinopla a moverse entre la más alta sociedad, a penetrar en las maniobras de la diplomacia cortesana, a crearse relaciones, a hacerse apreciar y admirar. Así, tuvo el honor de pronunciar un *Discurso sobre el Imperio* ante el joven emperador Arcadio y su corte. Este discurso, a pesar de su énfasis convencional y retórico, refleja ciertos aspectos de la mentalidad y personalidad de su autor. Sinesio se atreve a protestar contra la corrupción y el abuso de poder; además se hace portavoz de tendencias que juzgan con severidad la situación privilegiada concedida a los germanos y preconizan la vuelta al anterior estado de cosas. Encuentra humillante que la defensa de las fronteras y los resortes de la administración se confíen a bárbaros,

pasando así a ocupar lobos rapaces el puesto de los «perros guardianes» de que habla Platón en su *República.*

Sinesio vivió bastante tiempo como para ver realizarse el cambio deseado en favor de los cortesanos «romanos». Este fue el tema de uno de sus escritos, mistificación curiosa que lleva por título *Discurso egipcio o sobre la providencia.* En él cuenta la caída y el retorno de su protector, el prefecto Aurelio, a quien introduce bajo la máscara del dios Osiris, perseguido por Tifón, su malvado hermano. La obra pretende ser filosófica, mística e histórica a la vez; sin duda, refleja el gusto literario barroco de la sociedad de entonces. Otro breve escrito, redactado en la misma época que el anterior, contiene la descripción de un ingenioso instrumento astronómico que el autor ofreció a una importante personalidad. Para apreciar el humor de Sinesio hay que leer su broma adoxográfica *Elogio de la calvicie,* típica muestra de improvisación retórica, pero de una gran elegancia y muy bien lograda.

Las diatribas de Sinesio contra las tropas auxiliares de los germanos —a juicio de él, peligrosas e inútiles— carecen tal vez de conocimiento político, pero el tono patético de su patriotismo romántico corresponde indudablemente a una convicción sincera. Sus actos, en efecto, marchan acordes con sus palabras. Al volver a su país reorganizó en seguida la defensa de las fronteras, creó una fuerza de choque, participó personalmente en la campaña, construyó un nuevo modelo de catapulta y reforzó las fortificaciones. Esta labor le obligaba a colaborar constantemente con oficiales y funcionarios del gobierno, a menudo a empujarlos a actuar y en ocasiones, cuando se revelaban incapaces, a buscar su destitución. Una vez más, Sinesio se sometía a las exigencias prácticas del platonismo, que lo movían a la acción política.

Cuando se restableció la paz, Sinesio reemprendió su

vida de filósofo. Lo encontramos en el campo, en su finca, rodeado de libros, de sus propios escritos, de amigos, consagrándose a la educación de su sobrino. Allí canta las alabanzas del descanso, de los estudios, del recogimiento espiritual y, más todavía, de la magnificencia de Dios.

En su totalidad, sus *Himnos* son obras maestras que utilizan todos los ritmos clásicos y están llenas de reminiscencias literarias y de atrevidos neologismos. Se trata del más auténtico lirismo religioso, de poesía sublime y radiante inspirada en las doctrinas del neoplatonismo. Con patético y torrencial lenguaje expresa, además de su admiración por la belleza del cosmos, la oración que se eleva hacia el uno inefable, la nostalgia del alma anhelante de pureza y de perfección.

«Al rey de los cielos
trenzamos coronas,
rociando su altar
con palabras de oración:
un sacrificio incruento» [6].

La alabanza espiritual reemplaza a las viejas ceremonias de culto, prohibidas por la ley del Estado e inútiles, por otra parte, para el filósofo que reza. Según toda apariencia, estos himnos, nueve en total, fueron compuestos antes de que su autor fuera elegido obispo y de que ingresara oficialmente en la Iglesia. A pesar de lo cual, junto a representaciones puramente paganas y mitológicas, afloran ya nociones cristianas. Un himno glorifica de modo manifesto el descenso de Cristo a los infiernos y su ascensión; otro describe la adoración de los Magos. Aunque permaneciendo siempre en una misma corriente, los sentimientos de Sinesio parecen acercarse paulatinamente a la realidad cristiana. El «héroe», «el engendrado divino», se convierte en el «Logos», en el «Hijo», en el «hijo de la Virgen».

La tríada neoplatónica del «uno», el *nous* o «espíritu creador» y el «alma del universo» pasa a ser la «fuerza tripartita de la trinidad cristiana».

Ahora bien, ¿en qué medida se pueden considerar los *Himnos* como una profesión de fe? ¿Es posible sacar de ellos indicaciones biográficas y ordenarlas? Sinesio siente la afinidad de las imágenes y de los conceptos; sin vacilación puede servirse de los «mitos» cristianos para rendir homenaje a la verdad. Para él, aparentemente, paganismo y cristianismo no se oponen: son dos «confesiones» emparentadas que poseen más verdades espirituales y religiosas comunes que autonomías irreductibles.

El poeta, que vivía con una mujer cristiana en felicísimo matrimonio, sabía separarse, en puntos muy precisos, del mundo cristiano de la contemplación y no manifestaba ningún deseo de dar el paso decisivo. Pero esto no le impedía rendir pleitesía a la verdad en todas las formas en que ésta se revelara. Una carta a un amigo suyo que se ha hecho monje es significativa a este respecto [7]. Esos toscos «frailucos» vestidos de negro no le son demasiado simpáticos; sin embargo, no por eso duda de la seriedad de su vida contemplativa y felicita a su amigo por haber alcanzado de una vez el fin a que él, Sinesio, vestido con su blanca capa de filósofo, aspira en vano desde hace tanto tiempo: «Alabo todo lo que sucede por voluntad de Dios».

Tal es la postura del hombre que, en la primavera del año 410, será nombrado obispo de Tolemaida y se convertirá mediante este título en el primer dignatario eclesiástico de toda la Cirenaica. Pero, para mejor comprender el acontecimiento, importa recordar que, según la costumbre y el derecho de la época, el obispo era el personaje más importante e influyente en todas las esferas de la vida pública y que sus actividades no se limitaban a los ámbitos religiosos en un sentido estricto. Era él quien asumía los deberes de la asistencia

social y, al menos en parte, administraba justicia; sólo él podía tomar la palabra sin que se le impusiera silencio; nadie más que él tenía fuerza para imponerse a la arbitrariedad de los miembros del fisco y de la burocracia imperial. Por eso no era casualidad que altos funcionarios se vieran a menudo designados para el cargo de obispo. La vida de Basilio, o de cualquier otro gran obispo de su tiempo, nos ilustra sobre la importancia de un metropolitano enérgico cuya actividad se ejerce en campos tan diversos. En estas condiciones se comprende que los cristianos de Cirene desearan colocar al frente de su administración eclesiástica al más enérgico e influyente de los señores feudales del país.

¿Deseó Sinesio tal elección o se encontró simplemente con ella? En cartas confidenciales posteriores al tiempo de su entronización episcopal declaró más de una vez que la aceptación de ese cargo había sido para él un duro sacrificio. Incluso pretende que hubiera preferido morir mil veces antes que llevar el peso de semejante función, y toma por testigo de la sinceridad de sus afirmaciones al «Dios que honra a la filosofía y a la amistad» [8]. Sinesio explica que una negativa obstinada lo habría privado de la confianza y la estima de sus compatriotas; por tanto, o aceptaba la dignidad episcopal, o tenía que dejar su amada patria. Tales palabras son totalmente dignas de crédito, pero a un hombre de su temple no se le puede juzgar por el solo criterio de sus sentimientos íntimos.

Ya con anterioridad Sinesio había sido considerado como candidato a una función política, y él, aunque poco inclinado por naturaleza a esa clase de asuntos, se había declarado entonces dispuesto a servir a su país. Pero cuando éste se dirigió a él por segunda vez, en una demanda más perentoria, Sinesio midió la gravedad de la situación y no pudo ni quiso negarse a prestar sus servicios. Ahora no se trataba solamente de una decisión que nada más comprometiera la activi-

dad exterior del hombre. El obispo es también el guía moral y religioso, el educador de su pueblo; él encarna, para la opinión pública, las exigencias de la filosofía auténtica. Y era esta responsabilidad lo que visiblemente impresionaba a Sinesio. En la llamada que se le había dirigido distinguía no la voluntad contingente de los hombres, sino la absoluta decisión de Dios; pues «su voluntad, dicen, lo hace todo posible, incluso lo que humanamente no parece serlo» [9].

Sin embargo, las dificultades que presenta su caso personal son evidentes. Sinesio no está bautizado, ni es de tradición cristiana, ni tiene ninguna intención de abandonar las convicciones que hasta entonces han sido las suyas. Además se esfuerza por impedir que se hagan respecto a él la menor ilusión. Quiere exponer con toda claridad su punto de vista al que será su superior, el obispo Teófilo de Alejandría, a quien incumbe la responsabilidad de su consagración. Para definir públicamente su actitud, Sinesio dirigió a su hermano una carta muy detallada en la que especifica las condiciones que él aceptaría y las que rechazaría si resultara elegido. Esta misiva podía leerla —lo subrayaba expresamente— cualquiera, y más que nadie el patriarca: tenía valor de «carta abierta». Es un documento del más alto interés, pues en él cada palabra, escogida con cuidado, está cargada de sentido [10].

«Cometería una negligencia inadmisible —escribe al principio Sinesio— si no expresara a los ciudadanos de Tolemaida mi agradecimiento por la estima que me demuestran llamándome a un deber que, a mi entender, es superior a mis fuerzas». La dignidad de la nueva función espiritual exigía un alma santa, sacerdotal, plenamente reconcentrada y sin tacha, y Sinesio se declara sobre este punto muy lejos de estar satisfecho de sí mismo. La afirmación de una indignidad personal como ésa era, desde luego, frecuente en semejantes circunstancias, pero Sinesio rebasa la fórmula tradicional y

convencional: la vida mundana que ha llevado le hace poco apto para enseñar en público la ley divina. No obstante, dada la grandeza de la causa, dice estar dispuesto a renunciar en adelante a los placeres de la caza, a los deportes y a los estudios personales. Por el contrario, de ninguna manera piensa hacer lo mismo respecto a su matrimonio. Le parecía tan ilícito separarse de su esposa como continuar manteniendo con ella, clandestinamente, relaciones conyugales. «Deseo ardientemente —confiesa— tener muchos y hermosos hijos». En cuanto a su conversión oficial y a la admisión del bautismo, condiciones necesarias para acceder a la función episcopal, Sinesio no presenta objeción alguna. Mucho más importante se revela toda una serie de reservas de orden dogmático, que él formula prudentemente, pero que no deben prestarse a equívocos: se le debía permitir en el futuro, al igual que en el pasado, interpretar la fe como filósofo y permanecer fiel a su antigua convicción en el caso de que ésta se encontrara en oposición irreductible con la doctrina oficialmente reconocida por la Iglesia. La eternidad del universo, la preexistencia del alma, la fe en la inmortalidad, pero no en la resurrección de la carne, son para él otros tantos artículos de fe. En este terreno no le era posible ninguna concesión. Declara no querer insistir sobre esas divergencias; pero que no se espere de su parte explicaciones tendentes a afirmar lo contrario de lo que él piensa; que se respete su filosofía personal, y él estará dispuesto a hablar de «mitología» en público. Una oferta como ésa no constituye para un neoplatónico un acto de traición, puesto que no necesita nunca revelar a la masa las supremas verdades concernientes a la divinidad. Ya obispo, nunca dirá nada que no corresponda a su pensamiento sincero, pues para él Dios y la verdad marchan a la par.

El objeto de esa carta es evidente: Sinesio desea una situación clara. Intenta ponerse a cubierto de todo re-

proche ulterior y, más aún, de toda sospecha de herejía. Pero, si sus condiciones se aceptan, él se declara dispuesto. No sabemos nada en concreto sobre las decisivas negociaciones mantenidas a continuación con el patriarca. Sinesio conocía personalmente a Teófilo desde la época de su estancia en Alejandría; por aquel tiempo fue el propio patriarca quien bendijo su matrimonio. Ahora bien, es seguro que la situación creada por la carta de Sinesio no podía ser del agrado de Teófilo, quien en la lucha contra los herejes y los origenistas representaba el papel de defensor de la fe. Por un lado, su conciencia debía de prohibirle aceptar semejantes proposiciones; por otro, le era difícil declinarlas, pues hubiera sido una torpeza echar a perder sus relaciones con el famoso candidato y con la población de Cirenaica, región que limitaba con el país sometido a su autoridad eclesiástica. Sabemos, no obstante, que Sinesio no estuvo menos de siete meses en Alejandría antes de volver a su patria consagrado obispo cristiano. ¿Se vio forzado a renunciar a su vida conyugal? Es posible, porque ya nunca más será mencionado el nombre de su esposa. Lo que está claro es que no sacrificó la libertad de sus convicciones filosóficas. Jamás desautorizó Sinesio ni una sola palabra de su carta abierta, que, por consiguiente, y en todos sus términos, conservó su valor.

Tanto más sorprendente es la imagen que se nos ha transmitido del comportamiento y obras de Sinesio obispo. El, que a ningún precio quiso renunciar a la menor de sus convicciones, se revela desde todos los puntos de vista un obispo fiel, concienzudo, perfectamente ortodoxo, que no se distingue en nada de los otros obispos, sus colegas. Le vemos recorrer su diócesis, arreglar diferencias, fundar conventos y ordenar sacerdotes. Recurre a las decisiones del patriarca, pide consejo al santo monje Isidoro de Pelusio y reprime con energía toda herejía que aparece, como la de los

eunomianos, que profesaban un arrianismo radical. En los fragmentos de sus sermones llegados hasta nosotros el aspecto dogmático resulta irreprochable y las citas de la Biblia son más frecuentes y precisas que, en sus antiguos escritos, lo eran las de Platón y de los autores clásicos. Siempre fiel a su misión, intenta llevar a cabo todo lo que comporta su cargo: dirigir al pueblo y traerlo al culto de Dios. Su fe no ha conocido ningún cambio y, de acuerdo con las formas oficiales prescritas, realiza ahora las convicciones que, desde siempre, habían inspirado su vida de filósofo y su vida privada.

En fin, revestido de la dignidad eclesiástica, Sinesio no deja de llevarse su parte en las miserias políticas de su patria. Utiliza todas las palancas de que dispone para evitar que la lucha contra las tribus del desierto se convierta en una catástrofe. La situación no ha mejorado; por el contrario, a veces parece desesperada. Pero Sinesio está dispuesto a cumplir a toda costa. Nunca huirá: si un día toda resistencia demostrara ser vana, esperaría en su iglesia, rodeando con los brazos las columnas del altar, el golpe de gracia. Se toma el trabajo de atender al reclutamiento del ejército, de adoptar cuantas medidas exige la protección del país. A través de manifiestos llenos de ardor se dirige a la población. Ahora dispone de medios más poderosos que antes para sacudir la apatía de los responsables. La primera excomunión solemne de que habla la historia de la Iglesia la pronunció Sinesio contra Andrónico, alto funcionario del gobierno, que se había declarado culpable de un gran número de exacciones y violencias. A todas las Iglesias hermanas del mundo entero se les dio el aviso de cerrar los santuarios a Andrónico y sus cómplices, y se amenazó con la misma maldición a todos aquellos que los recibieran bajo su techo o a su mesa. Sinesio obligaba así al orgulloso delincuente a hacer penitencia y humillarse. ¿Quién supondría que el hombre que mostraba este comportamiento tan duro,

un tanto «medieval», era antaño aquel dulce soñador neoplatónico?

Y, pese a todo, Sinesio no ha cambiado en el fondo. Cuantas obligaciones asume son otros tantos pesados fardos, con los que padece indeciblemente. Como en un lamento, afirma que todo ha sido alterado, pasando para siempre las alegrías, los honores, la felicidad de que en otros tiempos fue colmada su vida. Trágicos acontecimientos se habían abatido sobre su familia. Su hermano debió huir del país para no ser nombrado decurión, o sea, garante oficial de las recaudaciones públicas, lo que representaba para el interesado la ruina económica. Sinesio vio morir, uno tras otro, a sus tres hijos, y la pena que sintió fue tremenda. Pero en público disimulaba dignamente estos sufrimientos; sólo de cuando en cuando, en las cartas que dirigía a sus amigos, desahogaba su dolor. En una de ellas escribe que el sueño que le anunció su muerte para el año en que entrase en funciones de obispo no había resultado vano: se sentía ya, de hecho, muerto. Una de sus últimas cartas, en la cual expresa el más doloroso hastío de la vida, está dirigida a Hipatia, su «señora» y maestra, quien, dos o tres años después, el 415, fue agredida por el populacho de Alejandría a causa de su paganismo, arrastrada hasta una iglesia y descuartizada. Sinesio probablemente no llegó a enterarse de este horrible final, porque él había muerto, al parecer, el año 413.

¿Logró Sinesio lo que había deseado: que en el seno de la comunidad cristiana su servicio resultara «no una decadencia, sino una ascensión hasta la cima de la filosofía»? [11]. Nada da a entender que él lamentara su elección o que su conciencia estuviera intranquila. Como obispo, se sabe en el puesto al que Dios y la patria lo han llamado y donde tiene el deber de quedarse. Al igual que Basilio, renuncia a su retiro y a la filosofía para satisfacer las exigencias del bien común.

En cuanto a este punto, es más fiel que Gregorio de Nacianzo, quien, retórico nato, no triunfa jamás de sus tendencias individualistas. Por ciertos rasgos de carácter, Sinesio recuerda más a Gregorio de Nisa. Como éste, el obispo filósofo se ha reservado para sí una parcela de su alma, donde se siente más libre que en sus actos y palabras. Y, sin duda, ocupando los tronos de la Iglesia griega, hubo muchos obispos que en eso se parecieron a Sinesio.

Nunca la cultura clásica y la filosofía platónica se extinguieron en el Imperio bizantino. Ya Sinesio creía poder conservar sus viejas convicciones aun siendo cristiano, incluso siendo obispo. Más adelante, la cristianización del platonismo y la interpretación platónica del cristianismo se convirtieron en una tradición.

En tanto que las divergencias no necesitaron de su control —y esto sucedió a menudo—, la Iglesia prefirió siempre dejar en paz a los filósofos que se comportaban como Sinesio. Las auténticas crisis y las luchas empezaron sólo cuando los teólogos intentaron tomar en serio su misión y transformaron en imperativos, para sí mismos y para la Iglesia, las exigencias propias de la fe cristiana.

XI

JUAN CRISOSTOMO

La cristiandad griega no conoció ninguno de esos conflictos entre la Iglesia y el Estado que caracterizarían al Occidente medieval. Desde luego, hubo en Oriente muchas rivalidades políticas, pero sólo estuvieron relacionadas con el poder jerárquico en el seno de la Iglesia. Los obispos, incluso los más eminentes, nunca pretendieron intervenir en los asuntos del Estado y todavía menos imponerle sus decisiones. Más bien era el emperador, a la vez cristiano y depositario de la más alta autoridad temporal, quien dirigía y controlaba los asuntos de la Iglesia. Unicamente el campo espiritual y propiamente sacerdotal escapaba en principio a su intervención, lo que no le impedía tomar partido en los litigios religiosos y, finalmente, valiéndose de su poder personal, hacer inclinarse la balanza del lado que él deseara. La política de la Iglesia siempre consiste, pues, en atraer al emperador a la causa por la que ella lucha para, con su ayuda, reducir a los adversarios. Cuando esa colaboración no era posible, no quedaba más solución que la protesta de la fe, la apelación directa a la ley de Dios y su verdad y el camino del martirio. Jamás careció la Iglesia griega de hombres dispuestos a dar este supremo testimonio, llegado el caso.

Juan Crisóstomo no es un mártir de la ortodoxia, pues el problema dogmático sólo representó para él un papel secundario en la lucha de su vida. Pero es el tipo de hombre de Iglesia fiel hasta el extremo a los deberes espirituales de su función y a quien toda forma de tomar en consideración las circunstancias políticas y el poder de los grandes de este mundo le parece una

traición. Si le hubiera sido posible a Crisóstomo ser siempre aquello que iba implícito en su naturaleza espiritual —el predicador infatigable y el exegeta de la palabra de Dios, el educador y el director fiel de su comunidad, el amigo y el protector de todos los pobres, oprimidos y los desdichados—, tal vez habría terminado su vida en paz. Pero sus brillantes dotes, el amor y la admiración que su obra suscitaba, lo llevaron a su pesar hasta la cúspide de los honores y de los cargos, hasta el puesto clave de la vida política y eclesial. Sin embargo, para desempeñar este papel no bastaba con poseer las cualidades espirituales del predicador y del sacerdote; hacía falta además lucidez política y habilidad diplomática, talentos que Crisóstomo no tenía. Por otra parte, escrupuloso y enérgico, se tomaba demasiado en serio los deberes de jefe y administrador que sus funciones imponían. De este modo se enredó en empresas y conflictos en los que no podía por menos de perderse.

Crisóstomo procede de un mundo muy distinto al de los Padres de que hemos hablado. Natural de Antioquía, la capital cosmopolita siria situada a orillas del Orontes, no es un noble campesino ni viene de casta señorial: es un hijo de la gran ciudad, habituado a la vida abigarrada de las grandes aglomeraciones. Su familia era culta y de posición acomodada. Como ocurrió con tantos otros piadosos ascetas, fue una mujer quien dirigió su primera educación, ya que su padre, un alto oficial, había muerto prematuramente. Crisóstomo, si hemos de creer su propia confesión, habría llevado durante algún tiempo una vida bastante desarreglada, «encadenado por los apetitos del mundo» [1]. Pero cuando enumera sus pecados y se acusa de haber sido demasiado aficionado a la buena mesa, de haber acudido con asiduidad al teatro y a los procesos públicos, se comprende en seguida el carácter convencional de esa autocrítica y se guarda uno de tomarla muy en serio. No;

en medio de una gran ciudad y de sus tentaciones, en medio de una «casa en llamas», como él dice, su juventud estuvo bien protegida y no conoció ningún peligro. A los dieciocho años recibió el bautismo, que, a sus ojos, lo marcaba con el sello de la vida espiritual. Tres años después, apenas terminados sus estudios de «retórica» o cultura general, fue ordenado de *anagnostes* o lector. Entonces hubiera podido empezar a abrirse camino en la carrera eclesiástica, pero todavía se encontraba en el tiempo de la preparación. Su evolución vino determinada por dos factores decisivos: el viejo ideal sirio de la vida monástica y la famosa escuela antioquena de exégesis bíblica. Crisóstomo se hizo asceta y se instaló en unas montañas cercanas a la ciudad para dedicarse exclusivamente a los ejercicios espirituales y a un severo trabajo teológico.

Por esa época, el monacato se había extendido a Antioquía y sus alrededores. Los monjes eran los santos del pueblo, que se encaminaba en masa hacia sus grutas y ermitas. Entre ellos había teólogos renombrados, y frecuentemente estos ascetas daban a la Iglesia guías espirituales y obispos. Crisóstomo se entregó totalmente a este ideal. La victoria sobre las bajas pasiones terrenas y la disciplina moral dentro de una vida de recogimiento y abnegación, con la mirada puesta en un amor del que sólo Dios es objeto, se le aparecían como la auténtica realización del mandamiento cristiano. Se aplicó a los deberes ascéticos del ayuno, del frío y de las vigilias con tal empeño que le valió quedarse disminuido físicamente para siempre. Tal vez pensaba continuar siendo monje toda su vida; pero era de un natural demasiado activo, demasiado proclive a las tareas misioneras para estar satisfecho mucho tiempo solamente con la perspectiva ascética. La «paz» interior a que el monje aspira con todas sus fuerzas no carece de cierto secreto egoísmo[2] y, en todo caso, nunca se deja alcanzar únicamente por medio de la disciplina

corporal; para llegar a ella se necesita otro fuego más noble: el amor a Cristo, el cual, por sí mismo, nos integra en la comunidad cristiana. Pensar que la perfección sólo está al alcance del monje constituye, por otra parte, un grave error. Cristo llamó a todos los hombres; no hizo distinción alguna entre la vida ascética y la vida del mundo. El mayor de los bienes, el amor, es común a estas dos formas de vida: Pablo «exigió de aquellos que viven en el mundo el mismo amor que Cristo pedía a sus discípulos» [3]. El monje alcanzará más fácilmente la meta por haber renunciado al matrimonio y a otras mil seducciones; con mayor razón se debe venerar a quienes, habiendo escogido el sacerdocio, se encuentran en medio del mundo para llevar a los demás la santificación y la salvación. En sus tiempos de joven clérigo, Crisóstomo escribió un tratado *Sobre el sacerdocio*, tratado que, partiendo de las posiciones de Gregorio de Nacianzo, lleva el análisis más lejos que éste. Aquellos que tienen el temible privilegio de ofrecer el santísimo sacrificio en el altar, aquellos que pueden perdonar a los hombres los pecados, que pueden atar o desatar en la seguridad de que Dios ratificará en el cielo lo que hagan en este sentido, ésos realizan actos verdaderamente sobrehumanos. Es muy comprensible que un monje se asuste de ministerio tan peligroso. Pero ¿no es también el más alto servicio? «El monje que comparase sus trabajos y sudores con el sacerdocio tal como deber ser ejercido hallaría tanta diferencia como entre las condiciones del súbdito y las del emperador» [4]. Se observa que el arriesgado camino del monacato al episcopado, por el que se adentrara apesadumbrado el gran Basilio, comenzaba a convertirse en un camino bien trazado que se abría a quien deseara recorrerlo.

Ya antes de comenzar su vida monástica, Crisóstomo se había entregado a los estudios teológicos. En la confusión de los conflictos arrianos, el patriarcado de An-

tioquía tuvo un papel secundario con relación al que desempeñó Alejandría; incluso en el plano político-eclesiástico había tenido que eclipsarse ante Constantinopla, la joven capital. Pero la ciudad en que «los discípulos fueron llamados por primera vez cristianos» [5] —prioridad que Crisóstomo invoca sin cesar— se consideró siempre con orgullo como centro del trabajo teológico y de la cultura. En la «escuela de Antioquía» rebrotaban las rigurosas tradiciones científicas que anteriormente se habían desarrollado en Pérgamo. En la época de Crisóstomo, la escuela poseía, en la persona del gran Diodoro de Tarso, un espíritu de un valor excepcional y de una santidad reconocida por todos. Diodoro, que en tiempos del emperador Valente había luchado gloriosamente contra la opresión arriana, era un dialéctico formado en la escuela de Aristóteles y un maestro de la filosofía crítica. Era además un teólogo dogmático que fundaba la doctrina de la doble naturaleza de Cristo en bases exactas y que, en las disputas de sus alumnos, hacía que se debatieran todos los problemas teológicos susceptibles de ser planteados. Diodoro enseñó a Crisóstomo a venerar el Nuevo Testamento, a beber en él como en la fuente de todo conocimiento verdadero, y le ayudó a poner las bases de su gran conocimiento de la Biblia. Sin embargo, Crisóstomo no se convirtió en un erudito. Nunca supo hablar más que el griego, su lengua materna, y tuvo que fiarse de los criterios de maestros competentes en cuanto al texto original del Antiguo Testamento y sus versiones siríacas. Jamás, no obstante, renegó de su rigurosa formación filológica. Los análisis históricos y psicológicos lo ayudan a descubrir la significación primitiva del texto, evitando interpretaciones teológicas arbitrarias y especulaciones alegóricas. Crisóstomo se aplica a distinguir las particularidades y las divergencias entre los diferentes autores bíblicos, y su juicio perspicaz tiene todavía hoy carácter de autoridad en muchas cuestiones

de exégesis. Pero toda exégesis concienzuda es, finalmente, instrumento de la predicación: instruyendo, exhortando y edificando encuentra su razón de ser y su fin. La predicación hace resonar para nosotros la voz de Cristo y la llamada de sus apóstoles. Ella revela el amor misericordioso que Dios nos testimonió con el envío de su Hijo, con el sacrificio de la cruz, para provocar nuestra respuesta de amor y para despertarnos a una nueva vida mediante la imitación de Cristo y la realización del bien. Crisóstomo no hizo progresar la elaboración dogmática de la cristología ni concedió mayor interés a las disputas de escuela. A lo que se consagra es a despertar el corazón, la energía moral, el amor puro y la adhesión sin compromisos. No es casual su predilección por el evangelio de Mateo ni tampoco su amor por Pablo, cuyas cartas comentó, teniendo siempre presente su dinamismo provocador y, en el plano moral, lo que aportan de claridad interior. Aun así, Crisóstomo no comprendió el núcleo de la doctrina paulina sobre la justificación. Esto explica que Pelagio invocara su autoridad.

Quizá fue para ponerse al servicio del viejo obispo Melecio, quien trataba de rodearse de una clerecía culta, para lo que Crisóstomo volvió a la ciudad desde su cueva de montaña, durante el invierno de 380-381. Melecio lo ordenó diácono en su iglesia catedral, antes de emprender su último viaje al Concilio de Constantinopla [6]. Más tarde, Crisóstomo recibió la ordenación sacerdotal. Se decía entonces que, por haberse excedido en los ejercicios ascéticos, su vida estaba gravemente amenazada, lo que de todas formas le hubiera impedido continuar la existencia llevada hasta entonces. El nuevo diácono se entrega ahora al cuidado de los pobres, a la predicación y a la dirección espiritual. Al mismo tiempo mantiene una actividad literaria que responde a los problemas más simples y vulgares que se desprende de su labor cotidiana. Así, escribe una «con-

solación» para un desequilibrado mental; otra, para una joven viuda, un tratado pedagógico, un consejo antes de unas segundas nupcias. Otro escrito denuncia cierto desorden en la vida monástica: la cohabitación con vírgenes consagradas a Dios (el asunto de los *syneisaktoi*). Mediante toda una serie de sermones apologéticos quiere probar a los judíos y a los paganos que Cristo es el Hijo de Dios. Ocasionalmente, Crisóstomo también predicó sobre problemas teológicos discutidos; pero en la mayor parte de sus alocuciones, simples comentarios de frases bíblicas, la temática no es teológica. Se trata de «homilías» que parafrasean el texto sagrado para extraer de él aplicaciones prácticas. De esta manera, Crisóstomo explicó libros enteros de la Biblia. Los sermones fueron publicados o utilizados en sus *Comentarios*. No obstante, incluso cuando se trata de trabajos puramente literarios, prefiere la forma de homilía.

Crisóstomo, predicador infatigable, ejerció por medio de sus sermones una gran influencia sobre sus contemporáneos y sobre la posteridad. «No quiero dejar pasar un solo día sin alimentaros con los tesoros de la Sagrada Escritura» [7]. Hasta el siglo VI no recibió su habitual sobrenombre de «Boca de oro» (*Chrysóstomos*), pero sus contemporáneos ya admiraban sus discursos. En poco tiempo se convirtió en el más popular orador de Antioquía. Habitualmente, varios estenógrafos se dedicaban a recoger sus palabras, y a menudo en la iglesia calurosos aplausos interrumpían sus alocuciones. Esos sermones no eran, con todo, modelos de elocuencia compuestos según las reglas del arte, sino predicaciones directas, cuya frescura y naturalidad constituían su encanto sustancial.

Crisóstomo era físicamente insignificante; su voz carecía de fuerza, su salud dejaba con frecuencia bastante que desear. Pero predicar era para él una necesidad vital. Cuanto mayor es el «hambre» que la comunidad

tiene de sus palabras, tanto más crece su «hambre de predicar». «Mi predicación —dice— me cura: en cuanto abro la boca, toda fatiga queda vencida» [8]. Por lo demás, la lengua en que hablaba era el ático más puro, y su estilo, el de los retóricos. Pero evitaba el patetismo y el oropel de los oradores profesionales y expresaba pensamientos sencillos en una forma sencilla, para que todo el mundo lo entendiese. Preparaba sus sermones cuidadosamente, aunque a veces hacía digresiones para responder a las preguntas espontáneas de sus oyentes. Ese contacto libre e inmediato con su comunidad lo caracterizaba ante todo como maestro espiritual. Más tarde, al publicar sus sermones en forma literaria, Crisóstomo eliminó en ellos las observaciones demasiado personales.

La interpretación y la aplicación de los textos sagrados a los problemas prácticos y morales de la vida cotidiana constituyen lo esencial de su predicación. Ha sermoneado y moralizado mucho, y con frecuencia se queja de lo poco que su comunidad se esfuerza por enmendarse; a veces la alaba levemente, tratando de avivar en ella la inclinación por el bien. Ese bien, por otra parte, no consiste solamente en actos devotos ni en una disciplina ascética, sino, sobre todo, en una caridad activa y en una mutua ayuda social en el seno de la comunidad. ¡Cuántas miserias en la gran ciudad, cuántos lisiados, cuántos mendigos apretujándose a la puerta de cada iglesia, cuántos enfermos cuya angustia clama al cielo! De una forma conmovedora, Crisóstomo describe los sufrimientos de esos desdichados, cubiertos de tumores y llagas, tirados en la paja o en el estiércol, sin ropa con que cubrirse, muriendo de frío y de hambre. Que no se deje a la Iglesia llevar sola todo el peso de la asistencia. Que los fieles vean con sus propios ojos los hospicios, los hospitales, los baños fundados por la Iglesia. Que se presten personalmente a ayudar, a curar, a sostener.

Uno de los temas preferidos de Crisóstomo, y que él trata con una franqueza totalmente desprovista de eufemismos, es el del escandoloso contraste entre ricos y pobres: el lujo desmedido que, dentro de una sociedad que se dice cristiana, se ostenta en una parte de ella, mientras que en la otra reina la miseria extrema. Aludiendo a esto no se cansa de citar los ejemplos bíblicos: las parábolas del hombre rico y del pobre Lázaro, los sufrimientos de Job, los mandamientos del Sermón de la Montaña y el ejemplo típico de la comunidad apostólica.

Frecuentemente reprocha a la comunidad su insaciable sed de placer. En efecto, ella no logra vencer su vieja pasión por el circo o el teatro, esa «escuela universal de libertinaje», ese «estadio de fornicación» y «trono de la pestilencia» [9]. Cuando, en el parque municipal de Dafne, se organizan fiestas populares, se ve que aparentemente nada ha cambiado desde los tiempos del paganismo más abyecto. Esos días las iglesias quedan vacías, y el predicador debe confesarse impotente.

En las épocas de miseria o cuando amenazan catástrofes, la atmósfera cambia rápidamente; entonces todo el mundo busca el socorro espiritual de la Iglesia. Eso es justamente lo que sucedió en la primavera del año 387, cuando Crisóstomo predicó la famosa serie de sus *Homilías sobre las estatuas.* Irritado por un aumento de impuestos, el pueblo, en un repentino tumulto, había derribado las estatuas del emperador, por lo que era de esperar un castigo terrible. En efecto, se tomaron medidas contra varios ciudadanos, y Antioquía entera, paralizada por el terror, parecía una «colmena abandonada» [10]. Crisóstomo visitaba a los presos, se dirigía personalmente al comandante imperial y, con sus sermones, trataba de animar y preparar a la comunidad para todas las eventualidades. «No es a las personas arraigadas desde antiguo en la ciudad —subrayaba en

sus prédicas—, sino a la canalla extranjera a quien hay que imputar la falta en sí; sin embargo, toda la población se ha convertido en su cómplice, por sus muchos pecados y, sobre todo, por su costumbre de jurar y blasfemar. Ahora, en el momento del peligro, se puede ver lo poco que valen toda la riqueza y toda la gloria de este mundo; ahora hay que confiar en Dios, o al menos evitar la cobardía y la pusilanimidad para no dar un mal ejemplo a los paganos». El obispo de Antioquía fue entonces personalmente a Constantinopla. Por su mediación, y la de los monjes y clero de la ciudad, ésta, después de semanas de angustiosa espera, obtuvo al fin la gracia imperial.

El año 397 ocurrió un acontecimiento notable: la muerte de Nectario, patriarca de Constantinopla. Laico y retórico, había sido promovido a este cargo por Teodosio cuando, en el concilio del 381, el obispo electo, Gregorio de Nacianzo, desbordado por los acontecimientos, no supo resolver los conflictos entre los grupos. El indigno juego de los pretendientes a la sucesión empezó de nuevo al morir Nectario. De todas partes afluían candidatos con sus partidarios. En particular, Teófilo, patriarca de Alejandría, se esforzó en seguida por obtener esa importante sede para una personalidad de su gusto y enteramente fiel. El emperador Arcadio, personaje grotesco, muy distinto de Teodosio, su padre, se revelaba incapaz; en contrapartida, Eutropio, su omnipotente favorito, se decidió a intervenir en este asunto de sucesión. Sin revelar en absoluto sus intenciones a las diferentes personalidades eclesiásticas interesadas, trató de remediar la inminente confusión con el método empleado ya en 381, es decir, elevando a la primacía a un hombre ajeno a la política de Iglesia. Pero esta vez no se trataba de designar a un laico, sino a un teólogo de valía y suficientemente representativo para satisfacer el decoro eclesiástico y las exigencias de la corte y de la capital. La fama de que a la sazón ya

gozaba Crisóstomo, predicador y autor espiritual famoso bastante más allá de las fronteras de su ciudad natal, hizo que Eutropio lo designara sucesor de Nectario. Sin embargo, tal designación se guardó en estricto secreto; ni siquiera se comunicó nada al propio interesado para no provocar resistencia en Antioquía. Un día, Crisóstomo recibió de un alto funcionario —el *comes Orientis*— que residía en la ciudad la orden de entrevistarse con él en una pequeña capilla dedicada a los mártires, a las puertas de la ciudad. Allí lo aguardaba ya el carruaje, al que lo forzaron a subir para conducirlo a toda prisa a Constantinopla. Los obispos, que no sospechaban nada, estaban ya reunidos para la votación. Después de vanas protestas, Teófilo fue obligado a consagrar a Crisóstomo. Así, en una noche, el sacerdote de Antioquía, hasta entonces carente de poder, se convirtió en el primero de los obispos de Oriente, en el jefe espiritual de Constantinopla, en el predicador del emperador y de una corte fastuosa.

Evidentemente, Crisóstomo nunca había deseado que su vida tomara semejante dirección; por otra parte, no estaba en absoluto preparado para ello. Pero, una vez nombrado, no vaciló en atender las nuevas obligaciones que le habían echado encima, y lo hizo con una energía práctica notable. Como en el pasado, vio en la predicación y en la dirección espiritual su deber esencial y, en este aspecto, colmó todas las esperanzas. En Constantinopla, igual que antes en Antioquía, la gente acudía en masa a sus celebraciones litúrgicas; pronto lo rodeó un círculo de admiradores y partidarios, reclutados sobre todo entre las damas piadosas, que lo ayudaban en su obra espiritual, poniendo a su disposición todos los recursos de su privilegiada clase social. Crisóstomo intentó organizar de nuevo los servicios asistenciales de la comunidad y el cuidado de los enfermos, procurando a esas instituciones sumas considerables. Esta actividad iba emparejada con una reducción de gastos

en las construcciones emprendidas por orden de las autoridades eclesiásticas y de una revisión de toda la contabilidad administrativa. Ciertas costumbres del clero también estaban lejos de satisfacer las exigencias del obispo. Los abusos de los *syneisaktoi,* es decir, la cohabitación «espiritual» de clérigos con mujeres, se habían extendido en Constantinopla y ganaban al clero parroquial. Crisóstomo tuvo que destituir a varios sacerdotes indignos y devolver a sus conventos a ciertos monjes vagabundos, a los que impuso una vida espiritual severa. También se enfrentó a los herejes, incapaz de soportar por más tiempo sus conventículos; aunque personalmente comprensivo y siempre dispuesto al diálogo, no era en este punto totalmente liberal, sino que creía en el derecho de la Iglesia católica oficial. «Los judíos y los paganos deben enterarse de que los cristianos son los salvadores, los protectores, los jefes y los dueños de la ciudad» [11]. Hasta las necesidades políticas propias de su diócesis encontraron en él un defensor clarividente que supo adentrarse con energía en caminos todavía inexplorados. El concilio del año 381 había reconocido al obispo de la nueva Roma el primer escalón jerárquico después del obispo occidental de la Roma antigua; pero las relaciones de aquél con los metropolitanos vecinos no habían sido precisadas: sólo ejercía su autoridad sobre una ciudad recortada de la región colindante. Crisóstomo dio el primer impulso a la futura grandeza del patriarcado de Constantinopla, inspirándose en el ejemplo de Antioquía y de su influencia en el país sirio. Destituyó al indigno obispo de Efeso e impuso su autoridad a otras diócesis de Asia Menor víctimas de los abusos, a fin de restablecer en ellas el orden. Los cinco apacibles años de su actividad episcopal pusieron los cimientos del desarrollo ulterior de Constantinopla.

Su espíritu de reforma debía provocar forzosamente resistencias. Hasta el momento, la gente estaba acos-

tumbrada a que el obispo de la capital llevara una vida fastuosa y representara un papel meramente decorativo. Debía tener en casa mesa y cubiertos para todos los visitantes eclesiásticos de la residencia episcopal. Crisóstomo redujo sus relaciones a lo indispensable; por principio, comía a solas. Exigía economía y pureza de costumbres. Se preocupaba de hacer notar que la solicitud para con los pobres y una actividad puramente espiritual eran para él los deberes esenciales de su cargo. Le repugnaban las antiguas maneras de vivir y dejar vivir a expensas de la Iglesia y en el interior de su esfera. Pronto se encontró enemistado con muchos obispos que merodeaban perpetuamente por la capital y la corte en lugar de ocuparse en sus diócesis de sus respectivas comunidades. Las ininterrumpidas polémicas contra los espectáculos públicos y el lujo de las clases superiores irritaban a círculos cada vez más amplios, cada vez más influyentes, irritación que iba dirigida contra lo que llamaban el «orgullo de ese asceta amargado». Constantinopla suministraba sin cesar leña para el fuego de la hostilidad y de las intrigas. Crisóstomo había adoptado la noble pero peligrosa postura de ignorar toda esa agitación y continuar su camino impertubablemente. En tal coyuntura, todo estaba en función del apoyo que él obtenía de la corte y de la protección que podía esperar de la misma.

Crisóstomo fue al principio recibido con gran afecto. Arcadio pasaba por ser un hombre muy piadoso y acogió con alegría al nuevo patriarca, al que precedía su reputación de santidad. Sin embargo, las decisiones gubernamentales no dependían del emperador, sino más bien de la emperatriz Eudoxia, mujer activa y emprendedora. De todas formas, ella estaba en la mejor disposición con respecto a Crisóstomo. Con ocasión de la solemne llegada de las reliquias de san Focas —uno de los primeros actos oficiales de Crisóstomo—, Eudoxia se dignó llevar personalmente los restos del mártir

en la procesión nocturna que recorrió la ciudad. En su sermón, el obispo no olvidó destacar ese gesto piadoso de la emperatriz y proponerlo a la admiración general. Cuando hacía falta, Crisóstomo sabía manejar muy bien el estilo ampuloso de la retórica cortesana; además, para él la veneración por la dinastía imperial, consagrada a Cristo, era natural y no podía ser de ningún modo considerada como adulación comprometedora. El obispo disfrutó ciertamente del favor de la corte durante los primeros años de su ministerio. Con su intercesión salvó al eunuco Eutropio, que, caído en desgracia en 399, se había refugiado junto al altar catedralicio. Crisóstomo aprovechó la ocasión para demostrar a los fieles lo vano de toda pompa humana y reprochó sin piedad al humillado Eutropio su gran número de sus pecados. Pero logró librarle de la muerte.

Los ataques contra Crisóstomo nacieron en el círculo de ciertas damas de la corte, muy apegadas a los placeres mundanos. Las relaciones del obispo con la emperatriz se enturbiaron poco a poco por obra de calumniadores que difundían interpretaciones malévolas o falsas acerca de ciertas observaciones que el gran predicador había hecho en público. Parece que Crisóstomo perjudicó su propia causa, sobre todo al defender a una viuda a la que la emperatriz había ofendido; puede que en esta ocasión comparase él a Eudoxia con la reina Jezabel del Antiguo Testamento (1 Re 21). Todo esto le condujo a la catástrofe, y más cuando sus enemigos eclesiásticos, obispos de otras diócesis, hicieron causa común con la corte para derribar al primado.

La envidia del patriarca de Alejandría con respecto a Constantinopla era muy antigua y encontraba nuevo pábulo en el enérgico comportamiento de Crisóstomo. La oposición se hizo más aguda cuando Teófilo fue trasladado a Constantinopla. Un grupo de monjes, dirigido por cuatro hombres que recibían el sobrenombre de «Hermanos Largos», reprochaba al patriarca de

Alejandría su gobierno arbitrario y las injusticias que habían sufrido de su parte. A estos monjes, discípulos de Orígenes, Teófilo los había declarado herejes peligrosos, y, finalmente, los expulsó de Egipto. Perseguidos por las rencorosas cartas circulares del patriarca, recurrieron a la ayuda de Crisóstomo. Este comprendió en seguida lo difícil de la situación. Trató de calmar a los monjes, a los que hizo alojarse fuera de los edificios eclesiásticos, y escribió a su colega de Alejandría una carta atenta y correcta; intentaba así que el conflicto no se agravara. Teófilo rechazó todo arreglo, y los monjes se dirigieron al gobierno, que aceptó su queja. Se convocó entonces un concilio en Constantinopla, al que Teófilo debería presentarse como acusado, mientras que Crisóstomo presidiría el proceso. La animosidad del patriarca de Alejandría, ya airado de antemano y siempre combativo, llegó de este modo al colmo: las posiciones quedaban tomadas. Teófilo se guardó bien de responder a la convocatoria; comprendió perfectamente la situación y no perdió tiempo. Hizo realizar en Antioquía investigaciones sobre el pasado de su rival, aunque no se enteró de nada grave. Incitó entonces al viejo obispo Epifanio de Salamina, hombre obtuso y enemigo encarnizado de los herejes, a ir a Constantinopla para entablar allí la lucha contra Crisóstomo. Teófilo se puso en seguida en contacto con los obispos afectados por las medidas disciplinarias y no regateó dinero ni regalos para reforzar en la corte el partido hostil a su odiado rival. Mediante la publicación de ciertos sermones de Crisóstomo, más o menos falsificados, que contenían observaciones hirientes contra la emperatriz y la vida lujosa de su corte, Teófilo obtuvo un resultado resonante. Cuando llegó por fin a Constantinopla, acompañado —contrariamente a las órdenes recibidas— de toda una multitud de obispos egipcios, hizo con esta comitiva una entrada triunfal en la capital. Después de declinar con rudeza la invitación de

Crisóstomo para que se instalara en uno de los edificios episcopales, tomó residencia en un palacio que Eudoxia puso a su disposición. De este modo todo dejaba prever que iba a comparecer no como acusado, sino como acusador.

Pese a estos indicios amenazadores, Crisóstomo permaneció a la expectativa, actitud tan correcta como torpe. Cuando Arcadio, que sin duda seguía contándose entre sus amigos, ordenó la apertura del proceso, el obispo de Constantinopla, sensible a exagerados escrúpulos jurídicos, y quizá también con la esperanza de calmar a la opinión y de reconciliarse con Teófilo, se declaró a sí mismo incompetente para asumir la presidencia.

En septiembre del año 403, Teófilo convocó en un convento situado en la Encina, suburbio de Calcedonia, un sínodo de sus partidarios, que invitaron a Crisóstomo a defenderse de las acusaciones presentadas contra él. Crisóstomo se negó a ir allí; pero, demasiado humilde y escrupuloso, en vez de protestar se declaró dispuesto a comparecer ante el sínodo si se retiraban de él sus enemigos. No se hizo nada de eso. Unos delegados que Crisóstomo envió al «santo sínodo» fueron golpeados. Se abrió el proceso en ausencia del acusado. El concilio, que únicamente lo integraban sus enemigos, acabó pronto. Nos parece inútil citar uno por uno los cuarenta y seis puntos en que se basaba la acusación y por los que Crisóstomo fue condenado. De una particular importancia son los puntos que tratan de la expansión de las zonas de influencia del obispo constantinopolitano. Pero todo el conjunto se caracteriza por una mezcla heteróclita de calumnias, de equívocos pueriles o voluntarios y de acusaciones de tendencias políticas, todo esto ideado con una clara finalidad. Crisóstomo fue declarado culpable de corrupción: «Come solo y vive como un cíclope, se ha entregado a violencias y ha ofendido a la majestad imperial». Arcadio tuvo la

debilidad de confirmar esta sentencia. El pueblo se indignó y, si Crisóstomo lo hubiera querido así, habría podido oponerse a que fuera ejecutada. Pero no era hombre que organizase una revolución en provecho propio. Con la mayor serenidad se entregó a los soldados que fueron a detenerle y, en la oscuridad de la noche, se dejó llevar fuera de la ciudad sin que nadie lo advirtiera. Su papel de obispo de Constantinopla, al parecer, había concluido.

Sin embargo, pronto varió la situación. Es instructivo conocer el motivo por el que, veinticuatro horas después de su condenación al exilio, fue llamado de nuevo el presunto culpable. Es algo que ilustra bien acerca de los procedimientos improvisados y arbitrarios de la Iglesia del Imperio. Eudoxia, que durante todo el proceso había estado tirando de los hilos entre bastidores, tuvo un aborto. Asustada, creyó en un castigo del cielo y reclamó la vuelta inmediata de Crisóstomo. Sólo a duras penas consiguió éste la anulación de las sentencias pronunciadas contra él, quedando todo perdonado y olvidado. A pesar de eso, las buenas relaciones, una vez alteradas, ya no pudieron restablecerse totalmente y, unas semanas después, las tensiones volvieron a ser amenazadoras. Con motivo de la consagración de una columna erigida en honor de la emperatriz, el bullicio de los regocijos populares turbó el servicio divino. Las amargas observaciones que entonces profirió Crisóstomo llegaron a oídos de Eudoxia. En otra circunstancia, con ocasión de una fiesta en honor de san Juan Bautista, el obispo comenzó su sermón con las siguientes palabras: «Otra vez Herodías se ofusca, otra vez baila, otra vez reclama la cabeza de Juan». Probablemente, ahora sí que tenían razón sus enemigos al interpretar esta alusión como un ataque contra la emperatriz.

Las viejas disensiones que dividían a la Iglesia no se apaciguaron. Teófilo, es cierto, se había marchado,

pero los consejeros episcopales de la corte pretendían que el asunto relativo a Crisóstomo no había terminado. Eudoxia abundó en la misma opinión, declarando incluso que no volvería a entrar en la catedral hasta que la causa quedara definitivamente arreglada. En realidad, nada podía justificar otro proceso más; únicamente se pretendía, sin tener que recurrir a la violencia, desembarazarse de Crisóstomo. Este no supo defenderse de las intrigas urdidas contra él. Por una parte, se negó firmemente a abandonar de forma voluntaria el rebaño que Dios le había confiado; por otra, toleró que un concilio —sin que nada lo autorizase— se reuniera contra él. En la Pascua del año 404 la situación seguía sin estar clara. De acuerdo con la costumbre de la época, el obispo debía bautizar entonces a los catecúmenos. Y como el gobierno quisiera impedírselo utilizando la fuerza militar, hubo disturbios en los que corrió sangre. De nuevo, a su pesar, el emperador se vio obligado a firmar el decreto que enviaba a Crisóstomo al exilio. Este reunió en la sacristía a los obispos y sacerdotes que le eran fieles para una última oración; exhortó a las diaconisas y auxiliares consagradas a continuar trabajando con el mismo celo; tomó todas las precauciones necesarias para evitar eventuales conflictos y, bajo escolta militar, emprendió serenamente el camino del destierro y de la cautividad. Así llegaba a su fin una situación de lo más compleja y que para él se había hecho insostenible.

La culpa de lo acontecido la tenía, sin duda, Arcadio, quien, indolente e influible, nunca había obrado con autoridad, dejando que todas las decisiones corrieran a cargo de su esposa y de los consejeros eclesiásticos partidistas que pululaban alrededor de él. Crisóstomo no quiso meterse en el dédalo de las intrigas, lo que, sin embargo, hubiera sido para él la única forma de salir adelante. Y sucumbió, pese a que por dos veces el destino pareciera ofrecerle las posibilidades de una

victoria. Así, proseguirá el camino de su vida no como príncipe de la Iglesia, sino como mártir de su ministerio y de su fidelidad a Cristo.

El emperador deseaba restablecer el orden alterado; luego de haber desterrado a Crisóstomo, no quiso emprender ninguna acción con él ni contra sus amigos. Pero los adversarios del desterrado no eran de la misma opinión. A poco de marcharse éste, su catedral fue presa de las llamas y se acusó a sus discípulos de haber provocado el incendio. Los «juanistas», por su parte, se negaron a entrar en relación con el nuevo obispo, por lo cual se les persiguió cruelmente. Durante su largo viaje de exilio, Crisóstomo recibió de los obispos, sus colegas, según el carácter y las opciones políticas de ellos, acogidas y tratos muy variados. Las numerosas cartas que escribió a sus antiguos amigos nos ofrecen descripciones extraordinariamente vivas de la situación en que se hallaba y de los sentimientos que iba experimentando.

En aquel tiempo, la redacción de una carta era considerada como un arte; de este modo, en la correspondencia de Juan Crisóstomo se encuentra la inspiración retórica, que formaba parte del patrimonio cultura de los griegos, incluso en la época posclásica. Esas cartas, sin embargo, nos conmueven por su espíritu de profunda humanidad y de gran pureza. Crisóstomo dice haber estado muy débil; no niega padecer malos tratos, marchas forzadas, frío, falta de medicamentos y otras privaciones; pero siempre trata de tranquilizar a sus amigos, afirmando que en la actualidad se encuentra bien. Incluso alejado de ellos, continúa siendo su director espiritual.

Llegado a su lugar de destino, Cúcuso, en la Baja Armenia, lugar poco hospitaliario, su situación mejoró un poco, aunque sufría al no tener ocasión de predicar. Sus amigos le enviaron dinero, que empleó sobre todo en socorrer a los pobres. Regularmente recibía noticias

respecto a las gestiones que se realizaban en su favor. Crisóstomo se interesa por todo, advierte, aconseja. Las cartas son su mayor motivo de alegría; nada le agobia tanto como no recibirlas cuando las espera y sus amigos, bien por pereza, bien por miedo a las autoridades, no han tenido ánimos para dirigirse a él. Pero, lejos de atarse únicamente al pasado, a Constantinopla, a sus amigos, a sus sacerdotes, a sus pobres, se fija ahora otras metas, se consagra a otros deberes sacerdotales. Tiempo atrás, se había ocupado de la conversión y de la protección eficaz por la Iglesia de los godos residentes en Constantinopla; ahora miraba hacia la cercana Persia, y sólo él entre todos los jefes de la Iglesia griega, pensaba comenzar allí una amplia campaña misionera. Además continuaba en relaciones con Roma y con los otros centros principales representantes de las Iglesias occidentales y orientales. No perdía la esperanza en el triunfo de su causa y esperaba siempre la paz de la Iglesia y la victoria del derecho.

Sus esfuerzos, aunque no fueron estériles, tampoco dejaron de contribuir a su pérdida definitiva. Después de haber residido un año en Cúcuso, al final del verano del año 405 tuvo que abandonar esa ciudad, amenazada por las incursiones bárbaras. Se le envió a Arabiso, donde, como en Cúcuso, recibía a numerosos grupos de peregrinos que acudían a entrevistarse con él. El año 407, también en verano, una nueva disposición lo deportó a Pitio, junto al mar Negro, en los más apartados confines del Imperio.

Crisóstomo había dicho en sus cartas que soportaba muy mal los viajes; por tanto, es seguro que alguien tuvo en Constantinopla la intención de hacerle perecer, al condenársele a realizar un viaje tan largo, y a pie, a través de las regiones más inaccesibles. No se le concedió ningún descanso. Ya gravemente enfermo, se le expuso adrede al ardor del sol y a la lluvia. Sin darle respiro, se le obligaba a continuar avanzando. La vís-

pera de su muerte aún debió caminar, atacado por la fiebre, ocho kilómetros hasta la ciudad de Comana, donde, después de haber sido vestido con una camisa mortuoria blanca, recibió la Sagrada Eucaristía por última vez. Hizo la señal de la cruz y murió dando gracias por toda su vida: «¡Gloria a Dios por todo! Amén».

Sin embargo, continuaba la lucha por su rehabilitación. Occidente seguía sin querer reconocer la destitución y el destierro de Crisóstomo; tampoco en el mundo griego se podía, a la larga, disimular la injusticia que se le había inferido. En el año 438, el hijo de Arcadio, el emperador Teodosio II, decretó el retorno solemne de los restos del santo. Fueron inhumados en la iglesia de los Santos Apóstoles, de Constantinopla.

La gloria póstuma de Crisóstomo fue incomparable. Ningún otro Padre tuvo tantos lectores ni vio sus obras transcritas tan a menudo. Pronto, además, fueron traducidas al latín y a diferentes lenguas orientales. Todavía hoy, los cristianos de todas las confesiones aman y veneran a san Juan Crisóstomo. Si sus adversarios empañaron de amargura su vida, después de su muerte no tuvo más que amigos.

Como teólogo, Crisóstomo no es, desde luego, profundo ni original; es el representante típico del ideal ascético que caracteriza a su escuela y a su época. Al lado de tantos obispos de corte, él presenta fuerzas morales y espirituales que no cesan de actuar y de vivir en la Iglesia. Sus sermones prueban que la teología estaba siempre a la medida de su labor pastoral. Las homilías de san Juan Crisóstomo son las únicas de toda la Antigüedad griega que, todavía actualmente, pueden servir para la predicación cristiana. Morales, sencillas y sobrias, reflejan el espíritu auténtico del Nuevo Testamento.

XII

CIRILO DE ALEJANDRIA

La lucha entre Crisóstomo y Teófilo no era sólo la de dos personalidades; a través de estos dos hombres se enfrentaron dos regiones, dos tradiciones teológicas y, sobre todo, dos concepciones espirituales y religiosas radicalmente diferentes. En Crisóstomo, la herencia de la cultura griega se hizo moralmente tan concreta, inspiró tal ascesis de santidad, fue tan profundamente estructurada por el espíritu del cristianismo, que el obispo no podía ser vencido y triunfó hasta en su muerte. Sin embargo —no hay que confundirse—, en el terreno de la política de Iglesia no fue él el vencedor, sino su adversario, el patriarca de Alejandría. Egipto, al que nadie considera entonces como parte integrante del Oriente griego, constituía en el plano eclesiástico un mundo autónomo, sometido a una centralización rigurosa, en el que la soberanía y la ortodoxia tradicional de sus «papas» (fue allí donde la palabra alcanzó su resonancia oficial) siempre se habían mantenido firmes.

Esta tradición única, que se desarrolló desde Demetrio a Atanasio, y luego desde éste hasta Teófilo, debía encarnarse de nuevo, en la generación siguiente, en un hombre de fuerte personalidad, tan previsor y enérgico como sus predecesores y más audaz incluso en sus resoluciones. Tal hombre fue el obispo Cirilo, el último de los Padres eminentes de la Iglesia griega, el santo más notable de la ortodoxia bizantina, aunque en el plano moral su comportamiento fue bastante dudoso. «Cirilo —decía el cardenal Newman con algún apuro— no aceptaría, sin duda, que se juzgase su santidad partiendo de sus actos». En cualquier caso, Cirilo excavó en el ancho río dogmático y espiritual un lecho tan

profundo que su curso quedó determinado para siempre. Podemos, pues, cerrar la serie de los Padres griegos con Cirilo, al que Oriente y Occidente proclamaron «doctor de la Iglesia».

Los rasgos típicos de un jerarca egipcio aparecen con tal claridad en la personalidad de Cirilo que apenas si echamos de menos la falta de datos precisos sobre su juventud y educación. Cirilo procedía de la misma importante familia alejandrina a que pertenecía Teófilo, su tío y predecesor en el obispado. Sin duda, era muy joven cuando eligió la carrera eclesiástica. El año 403 acompañó a su tío al sínodo de la Encina, que depuso a Crisóstomo. Teófilo vio en esta destitución, hasta su muerte, el triunfo legítimo de su Iglesia, y Cirilo quedó marcado por el recuerdo de este sínodo como antaño Atanasio por el de Nicea, en el que había participado. Después de la muerte de Teófilo, la «campaña electoral» fue breve. El archidiácono Timoteo, que ocupaba el puesto más elevado en la jerarquía eclesiástica alejandrina, debió retirar su candidatura. El trono episcopal no permaneció vacante de hecho más que dos días: el 17 de octubre del año 412 Cirilo era consagrado obispo. Debía de ser todavía muy joven, ya que durante treinta y dos años ocuparía la silla de san Marcos, ejercitando hasta el final los deberes de su cargo con celo y energía.

Sería un error, sin embargo, ver únicamente en Cirilo de Alejandría un político de Iglesia y un jefe de partido religioso. Quiso ser más teólogo que lo fue su tío. En lugar de limitarse a una simple presentación oficial de la fe ortodoxa, intentó ser el doctor que la enseña y la encarna. Además de predicador, Cirilo fue un escritor fecundo, y sus obras forman todavía diez gruesos volúmenes. El trabajo intelectual, que constituía su gozo, indica por su amplitud una tenaz aplicación. En el plano literario, Cirilo no carece de ambición, aunque en el momento oportuno sus esfuerzos

por crear efectos retóricos y por expresarse con elegancia no se vean siempre recompensados. Su altisonante estilo es además prolijo, monótono, amanerado. En cada uno de sus tratados insiste desmesuradamente en la finalidad que persigue, si bien expone con notable precisión la idea que estima esencial. A través de sus obras se advierte que el autor fue un pensador claro y sistemático, pese a las lagunas de su cultura y a las deficiencias de su método. Sólo rara y superficialmente analiza Cirilo los conceptos filosóficos. Desprecia a los filósofos paganos, cuyas doctrinas se «contradicen» tan a menudo y que «han robado de Moisés lo mejor que tienen en sus sistemas». Para él, Orígenes era un hereje justamente condenado, «porque no pensaba como cristiano, sino que imitaba la charlatanería de los helenos» [1]. Es evidente que Cirilo no podía ni quería saber nada de Crisóstomo. Muy a pesar suyo, y sólo cuando se vio obligado a ello, se dignó reinscribir el nombre de Crisóstomo en los dípticos (listas oficiales de obispos), de donde había sido borrado. Cuando interpreta la Sagrada Escritura, Cirilo defiende por principio el sentido «histórico» de los textos, en oposición al espiritualismo alegórico de Orígenes. En realidad, sin embargo, su análisis extrae toda su fuerza de la tipología y de la alegoría tradicionales —sin que parezca haber captado gran cosa del sentido humano y espontáneo de la historia bíblica—. Su centro de interés es exclusivamente dogmático y polémico. La Biblia, según Cirilo, refuta los errores de los herejes; sobre ella se asienta la doctrina ortodoxa de la Trinidad y la de la persona divina y humana del Salvador, bases de toda piedad auténtica. Mediante la adoración de estos misterios divinos, la recepción de sus sacramentos vivificantes y las virtudes ascéticas de los monjes, la santidad cristiana llega a su perfección.

Cuando expone la doctrina de la salvación, Cirilo se tiene por heredero de todos los doctores anteriores y,

especialmente, de las grandes lumbreras ortodoxas de Alejandría. Para él, Atanasio es la misma voz de la Iglesia. El primer tratado dogmático de Cirilo, el voluminoso *Tesoro de la santa y consustancial Trinidad,* está compuesto en más de la tercera parte de su extensión por extractos de los *Discursos* de Atanasio sobre igual tema. Además también plagia a Dídimo, teólogo ciego de la segunda mitad del siglo IV, pero se abstiene de dar el nombre, pues Dídimo era laico y discípulo de Orígenes. Por medio de él, Cirilo tuvo conocimiento de los trabajos de los grandes capadocios. De todas formas, las nuevas disputas teológicas de su época no le interesan apenas. Prefiere cebarse sin tregua en los antiguos enemigos: Arrio, Eunomio y, sobre todo, el emperador Juliano el Apóstata, cuyas ideas refutó en una enorme obra de treinta libros. En Cirilo, la doctrina auténtica se presenta siempre como un conocimiento revelado y tradicional que sólo una voluntad depravada y diabólica puede alterar o desconocer.

En el centro de todas las cosas está Cristo, Logos divino, es decir, Dios mismo. Si Cristo hubiera sido únicamente hombre no habría podido salvarnos. Con su encarnación unió nuestra naturaleza a la Divinidad y la divinizó, al igual que en la Cena las especies se llenaron de fuerza divina por la transustanciación, a fin de transmitirnos la salvación y la vida eterna. Concebir a Jesús nada más que en su naturaleza humana le parece a Cirilo el colmo de la impiedad: sólo el Hijo de Dios hecho hombre es el autor de nuestra redención. Por el contrario, una tesis que deforme o disminuya la naturaleza humana de Cristo no le parece peligrosa. Sin duda sabe que Apolinar de Laodicea fue condenado por no conceder alma humana a la persona del Salvador, pero no comprende claramente la importancia que para el sistema dogmático pueda tener tal condenación.

Más tarde, en lucha con sus adversarios de Antio-

quía, cuando Cirilo fue obligado a precisar su cristología, presentó sin titubear las fórmulas de Apolinar, tomándolas por atanasianas, y afirmó que hay «una sola naturaleza encarnada del Logos divino». Su cristología, según los términos de una formulación dogmática más tardía, era, por tanto, incorrecta y «monofisita». Pero, para Cirilo, la fe en Jesucristo no puede profesarse ni enseñarse correctamente sino a la manera tradicional: la suya. Detesta toda condescendencia «tolerante», toda discusión en lo tocante a la verdad, y allí donde él puede ejercer su poder está siempre dispuesto a usarlo para aniquilar sin piedad a cualquiera que se resista a su dominación espiritual.

Por eso, al comienzo de su episcopado todas las señales anuncian tormenta en Egipto. El bestial asesinato de Hipatia es organizado por clérigos bajo la responsabilidad, al menos indirecta, de Cirilo, quien poco después, brutalmente, hace cerrar las iglesias de los novacianos, sectarios piadosos y puritanos, hasta entonces siempre tolerados oficialmente. Cirilo ordena, acto seguido, la expulsión de los judíos y los herejes; y como el gobernador imperial amenaza con intervenir en favor de ellos, el obispo también lanza su desafío. Cirilo no acepta ningún compromiso. Su autoridad jerárquica es en Egipto tan indiscutida como su poder económico; es dueño absoluto de las flotas mercantes afectas al comercio de los cereales y posee vastos territorios en el país copto. Los monjes forman su más fuerte tropa auxiliar: se le ve visitarlos, dirigirles misivas y tratar de ganárselos tanto como le es posible. Se esfuerza en poner fin a la lucha entablada ya por sus predecesores contra el origenismo y contra los monjes que habían sufrido la influencia de Orígenes, y se apoya en los santos eremitas coptos, hombres rudos e incultos. Sin embargo, como teólogo, se ve obligado a refutar las toscas ideas de los antropomorfitas, que representan a la Divinidad en forma corporal y humana. Pero

al fin llega la hora en que se manifiesta una resistencia desesperada que no quiere dejarse aplastar sin combate. El año 428, una delegación de monjes egipcios se presenta en Constantinopla y se queja ante Nestorio, patriarca reinante, del gobierno despótico de su jefe eclesiástico. Para Cirilo, y en su lenguaje, esos monjes no son más que un atajo de «fracasados», salidos de los montones de «inmundicias de Alejandría» [2]. Por ahí, el conflicto interno penetra en el campo de la alta política de la Iglesia. Comenzaba una catástrofe cuyas consecuencias nadie pudo prever en la época.

Cirilo se dio cuenta en seguida de la gravedad de la situación. El parecido de este asunto con el de Crisóstomo era demasiado sorprendente. Después de un período bastante largo de dependencia y debilidad política, la sede episcopal de Constantinopla está de nuevo ocupada por un monje de Antioquía, teólogo irreprochable, de una espiritualidad elevada y un carácter profundamente moral, intrépido y firme, pero que tampoco está, como antes Crisóstomo, a la altura de la complejidad política de su tarea. De nuevo, el egipcio es acusado por sus propios subordinados ante el patriarca de Constantinopla. Si Nestorio se mete por medio, ¿no adoptará Cirilo sus medidas y tomará la ofensiva para poner fin a la vieja rivalidad con Constantinopla y asegurar de una manera definitiva su propio poder en Oriente?

Siguiendo la costumbre de sus predecesores, Cirilo mantenía una embajada permanente en Constantinopla. Estos «apocrisiarios» se ocupaban de los asuntos corrientes, lo mismo en la corte del emperador que cerca del patriarca. Aún conocemos en parte las cartas que contenían instrucciones precisas mediante las que el obispo de Alejandría dirigía los pasos de sus legados. Cuando Nestorio, muy correctamente, comunicó a éstos las acusaciones que le habían llegado, ellos respondieron en seguida de manera arrogante y provocadora que,

a su juicio, no era conveniente recibir quejas contra tan gran obispo, su «papa», quien hasta el momento había reconocido el poder de Nestorio y le había tratado como un aliado. Al no dejarse Nestorio intimidar, los legados le hicieron comprender que le resultaría muy arriesgado el que ellos contaran este asunto en Alejandría. Nestorio respondió orgullosamente que rechazaba toda amistad susceptible de obligarle a aprobar o tolerar la injusticia. En efecto, Cirilo tenía que temerlo todo de una investigación rigurosa; por eso necesitaba salvar la situación impidiendo todo procedimiento objetivo y correcto. Mediante una táctica empleada ya con éxito por Atanasio, trató de salir del aprieto transformando hábilmente en cuestión de fe el punto de derecho que estaba en litigio. La treta consistía en que quien criticara el gobierno religioso de Cirilo pareciera sospechoso de alguna herejía; así, ante el peligro que amenazaría correr la Iglesia entera, todos los cargos anteriores quedarían relegados a un segundo plano. El acusador se convertiría en acusado y caería en su propia trampa.

Cirilo no tuvo que molestarse mucho para dar con una acusación de orden teológico. Nestorio era el representante típico de la teología antioquena, con sus distinciones precisas entre las «naturalezas» divina y humana de Cristo, diferencias a las que Cirilo tenía horror. Más profundamente convencido de la ortodoxia de su propia dogmática que antes Crisóstomo de la suya, Nestorio se sentía llamado a precisar cada vez más la doctrina que le parecía la única justa y a darla a conocer en todas partes. También se había hecho famoso en Constantinopla e incluso en sus alrededores como enemigo de los herejes y de los sectarios; asimismo había chocado con resistencias. Sus enemigos estuvieron en seguida dispuestos, por tanto, a colaborar con Cirilo y a poner a disposición de éste copias de los sermones de Nestorio en los que la ortodoxia no resulta clara, así como otros documentos comprometedo-

res. El obispo de Constantinopla había provocado mucha animosidad por criticar en público el nombre de «Madre de Dios» otorgado corrientemente a María. Sin embargo, como pastor de almas avisado, siempre había admitido que esa expresión podía emplearse en un sentido piadoso y ortodoxo. Pero era necesario hacer constar que la naturaleza divina no pudo nacer, ni encarnarse, ni sufrir en la cruz, ni morir. Todas estas afirmaciones concernían sólo al lado humano de la persona divina; María únicamente trajo al mundo al hombre Jesús, y de ninguna manera al Logos eterno de Dios.

Para poner fin a la disputa que estalló en seguida a este respecto, Nestorio aconsejó dar con preferencia a María el título de «Madre de Cristo» *(Christotokos),* sobre el que todo el mundo podía estar de acuerdo. Esta concepción era justa y lógica en la perspectiva de la teología antioquena, pero tal razonamiento teológico, seco y racionalista, no bastaba para apaciguar a la gran mayoría de los fieles. La pretendida crítica nestoriana de la dignidad y del esplendor de la Madre de Dios tocaba un punto sensible de la piedad popular. Cirilo sabía, pues, lo que hacía cuando declaró que emplear la palabra clave de «Madre de Dios» era el criterio de la verdadera fe cristiana. Esta idea encajaba en la lógica de su concepción teológica; además, le aseguraba el apoyo del pueblo a la vista de los debates inminentes. La victoria que él obtendría sobre Nestorio en cuanto al dogma cristológico puede ser considerada históricamente como el primer gran triunfo de la fe mariana popular.

No obstante, todavía transcurrió algún tiempo antes de que la oposición alcanzara su paroxismo. Como era de prever, Nestorio, irritado y susceptible, se reveló mal diplomático. Deseaba evitar la ruptura; pero, sabiéndose en su derecho y queriendo actuar de acuerdo con la justicia, cometió muchos fallos tácticos. Por el

contrario, la habilidad y el talento de Cirilo —si prescindimos aquí de todo juicio moral— fueron realmente brillantes. Todos los medios eran buenos para él: la intriga silenciosa, la propaganda más sonora y, según la costumbre tan corriente de la época, la corrupción masiva a base de promesas y de costosos regalos. Mientras su colega, puritano colérico, se burlaba de las «flechas doradas» [3] que debían herirle, Cirilo reunía sin cesar todo un «arsenal» destinado a comprometer al adversario, entablaba relaciones con todos los círculos hostiles a éste y atizaba, sin atacar abiertamente, la agitación, que iba ganando terreno por cuenta de la pretendida y nueva herejía. A Cirilo no le importaba tanto la verdad como a su contrario; exteriormente, sin embargo, continuaba representando su papel de jefe de Iglesia atento a sus deberes, reservado y prudente, que se negaba a actuar por animosidad personal. Así, más bien dejaba a sus amigos y agentes el riesgo de las primeras escaramuzas.

En el inminente conflicto, la inclinación de la balanza hacia un lado u otro dependía de dos instancias: el emperador, en Constantinopla, y el obispo Celestino, en Roma. El papa Celestino II, como occidental que era, se encontraba en cierta manera distanciado de las proposiciones teológicas debatidas; además, como decía justamente Nestorio, era «demasiado simple para poder captar la matizada significación de las verdades doctrinales» [4]. Pero el partido de Cirilo se había preocupado de presentar al papa la tesis cristológica de Nestorio en una caricatura tan grosera que Celestino, en seguida, se puso en contra de «ese blasfemo declarado» [5]. Toda la discusión, en suma, giraba alrededor de las consecuencias dogmáticas que se pretendía poder deducir de las tesis en oposición. Nestorio nunca reconoció que expresara su opinión la hipótesis de «dos hijos de Dios» que se le imputaba. Sin embargo, su carta enviada a Roma, redactada en un tono tranquilo y en la

que fueron empleados giros usuales entre colegas, no contribuyó a crear una opinión favorable de su persona; en cambio, Cirilo se dirigía a ese colega, más joven que él, como a su «santísimo padre y amadísimo de Dios» y se ponía a su disposición con intencionada humildad. Así, pronto ganó al papa para su causa. En un escrito muy afable, Celestino le concedió una delegación para que le representara y le aconsejó velar con celo en aquel peligroso asunto.

Cirilo tuvo menos suerte en Constantinopla. Quiso indisponer con Nestorio no sólo al emperador, sino también a la emperatriz y, especialmente, a la enérgica princesa Pulqueria. Pero Teodosio II aún estaba convencido por entonces de que la razón asistía a su patriarca. Por otra parte, Cirilo había dedicado algunos de sus tratados teológicos a ciertos miembros de la familia imperial: esta manera de proceder se interpretó en la corte como un intento de sembrar la discordia entre los parientes del emperador. Ahora bien, no todo estaba perdido en palacio para Cirilo. Teodosio, que era un débil como su padre, se guiaba por las opiniones de sus eunucos y demás consejeros habituales. Estos no eran insensibles a las cartas ni al oro del obispo de Alejandría, quien pronto obtuvo un primer éxito: cuando se convocó el concilio, para Pentecostés del año 431, en Efeso, el único tema fijado para la discusión fue el problema doctrinal, y se prohibió expresamente hablar individualmente con cualquiera de los asistentes al concilio.

Cirilo, por su parte, no había esperado a la convocatoria del sínodo. Después de haber dudado, al parecer mucho tiempo, se rindió a la evidencia de que sólo una rapidez sin miramientos le aseguraría la victoria. Valiéndose de la firma en blanco de Roma, reunió en concilio, en Alejandría, a sus obispos sufragáneos egipcios, que se dieron prisa en condenar a Nestorio como hereje. Los «anatemas» mediante los que se justificó esta

sentencia estaban tan poco matizados y la unidad de la persona de Cristo tan exclusivamente reducida a la noción del Logos divino, que, con justicia, en el bando de Antioquía se tachó a los asistentes al sínodo de haberse inspirado en la herejía de Apolinar, y éstos se estrellaron contra una repulsa general. Pero el hecho consumado, aunque forzado y parcial, daba a Cirilo la posibilidad de tratar inmediatamente en Efeso a Nestorio de hereje manifiesto, con el que ninguna comunicación ni discusión estaban permitidas.

El obispo de Efeso, deseando defender su independencia frente a Constantinopla, se había dejado ganar por Cirilo y había puesto a disposición de él todas las iglesias de la ciudad: Nestorio estaba prácticamente excluido. Sin preocuparse de las protestas del funcionario imperial encargado de la organización del concilio, no se aguardó siquiera la llegada de los obispos sirios ni la de los legados romanos; el partido de Cirilo se constituyó, solo, en sínodo legítimo. Sin vacilar, y observando rigurosamente todas las formas usuales, se excomulgó a Nestorio por hereje. Gozoso, el pueblo festejó en las calles la caída del «enemigo de la Santa Virgen» y celebró el «honor de la grande, sublime y gloriosa Madre de Dios».

Cuando el obispo Juan de Antioquía y los otros partidarios de Nestorio llegaron al fin, sólo les quedó reunirse en concilio separado y condenar por su parte a Cirilo y su comitiva. El emperador, perplejo, dio primero la razón a los dos bandos e hizo detener lo mismo a Cirilo que a Nestorio. Entonces comenzaron unas difíciles y turbias negociaciones, con las que Cirilo, utilizando su «bien conocido sistema de persuasión» [6], la corrupción, consiguió rápidamente algunas ventajas. Por fin, Nestorio, creyéndose en el deber de servir a la paz, fue el primero en ceder y presentó su dimisión, aceptada la cual se le permitió retirarse a su antiguo convento de Antioquía. Poco después se

dejó escapar a Cirilo hacia Alejandría, donde al momento hizo proclamar por todas partes, como resultado del «santo sínodo», el triunfo de la verdad y la victoria sobre su impío enemigo. Gracias a esta afirmación contraria a la verdad, Cirilo impuso finalmente —aunque sólo algunas decenas de años después— su autoridad. Las arbitrarias sesiones que organizó en Efeso con sus partidarios son lo que todavía hoy se conoce como el «tercer Concilio ecuménico», merced al cual fue honrada la Madre de Dios y salvaguardada de una grave alteración la verdadera fe en Cristo. Por esta razón, Cirilo fue proclamado santo.

¿Pudo él creer alguna vez en su propia tesis teológica? ¿Se adhirió a ella realmente? Así formuladas, estas dos preguntas tienen poco sentido. Suponen un grado de amor a la justicia y una imparcialidad que el jerarca, cruel y apasionado, nunca tuvo. Autoritario, violento, astuto, convencido de la grandeza de su sede y de la dignidad de su ministerio, siempre consideró como justo aquello que era útil a su poder episcopal y a su dominación, lo cual estaba de acuerdo con la tradición teológica de su escuela. La brutalidad y falta de escrúpulos con que llevó su lucha nunca le crearon problemas de conciencia. A título de circunstancia atenuante podemos concederle que semejantes métodos fueron todavía más empleados en los combates teológico-políticos de la Iglesia. Pero lo que más lo tira por tierra es que no se mantuviera firme en sus propias posturas teológicas y que, para salvar sus éxitos externos, abandonara por espíritu táctico la mayor parte de las tesis victoriosamente sostenidas en Alejandría y Efeso.

Después de la abdicación de Nestorio y la huida de Cirilo, la oposición no se dio por vencida en la esfera teológica. Por el contrario, bajo la hábil orquestación de Juan de Antioquía se levantó por todo el Oriente una tempestad de protesta contra la cínica condena de

una concepción cristológica que seguía compartiendo la mayoría de los teólogos y de los obispos de cultura helénica. También el gobierno tomó cartas en el asunto, y Cirilo tuvo que ceder. Luego de largos tratos moralmente bastante dudosos, el obispo de Alejandría aceptó el año 433 una fórmula de compromiso que escamoteaba sus más atrevidas tesis y que Nestorio, antes como ahora, hubiera podido firmar. Pero era justamente en este punto donde Cirilo permanecía inflexible: el caso de Nestorio ya no podía revocarse. Este continuó siendo para siempre el hereje condenado, y Cirilo, de cara a la opinión pública, quedó como el hombre que desenmascaró al blasfemo y aseguró el triunfo de la verdad. Y lo que es más: no tuvo descanso hasta que su desdichado adversario, abandonado por amigos y compañeros, fue arrancado de Antioquía, que le servía de refugio, y llevado a sus dominios y colocado bajo su soberanía. Se internó a Nestorio en un lugar apartado del mundo, en alguna parte de los confines del desierto egipcio. Sin embargo, sobrevivió a Cirilo: murió quince años más tarde, sin haberse doblegado interiormente.

Ante el comportamiento de Cirilo es fácil inclinarse a no ver ya en él un verdadero teólogo, sino más bien un frío político, únicamente preocupado por sus éxitos y poder personal. Tal interpretación —ya lo hemos dicho— no estaría de acuerdo con los sentimientos del propio Cirilo. Pero no basta explicar el predominio del interés político sobre las exigencias de una verdadera teología como manifestación de una subjetividad partidista y apasionada. Este fenómeno atestigua una nueva manera de concebir la Iglesia: ésta ya no sigue como antes los pasos de la teología; ahora se ocupa preferentemente de asegurar y estabilizar la victoria eclesiástica y de la «verdadera» tradición. El viejo problema de las fronteras de la teología, ya rozado por Atanasio, y sobre el que Basilio había reflexionado

como teólogo, encuentra ahora una respuesta realista, justificada, por así decirlo, en la degradación del pensamiento sistemático y de la conciencia teológica: «El rebaño piensa lo que desea su maestro»[7]. Poco importa la claridad y precisión de una fórmula dogmática con tal que los hombres «justos», los del partido justo, mantengan entre sus manos el timón. Entonces la paz reinará en la Iglesia, una paz que, ganada en el plano político, será salvaguardada de forma edificante por las referencias acostumbradas a la insondabilidad del misterio religioso. Se recusará toda curiosidad presuntuosa en favor de la Iglesia eternamente sabia y de su tradición auténtica. «No es lícito que destruyamos con nuestra sagacidad exagerada la antigua tradición de la fe, transmitida por los propios santos Apóstoles, ni que tratemos de forzar, mediante investigaciones llevadas demasiado lejos, hechos que trascienden a la razón, y menos todavía que ligeramente nos unamos a ciertos virtuosos de la definición, afirmando: esto es cierto y aquello es inexacto. Sería más necesario y oportuno dejar por completo a Dios omnisciente el curso de sus propias decisiones, sin criticar con una temeridad impía lo que él mismo ha decretado»[8].

Aquí aparece el límite o, si se quiere, el rasgo característico de Cirilo como «doctor» de la Iglesia. Cirilo intentaba, como hemos visto, ser un verdadero teólogo. Pero para él la teología ya no puede ser autónoma dentro de la comunidad eclesial. Se ha convertido en objeto del magisterio y, en todos los casos, debe estar de acuerdo con la tradición. Ninguno de los antiguos teólogos insistió tanto ni tan incansablemente como Cirilo en el valor de los «Padres». Está convencido de que éstos «no omitieron ni dejaron que se les escapara nada de lo necesario» y que cualquiera que desee proteger a la ortodoxia encontrará en las «profesiones de fe» y en los «comentarios» de los Padres cuanto es preciso para refutar en todo momento «cada

herejía y cada imprudencia impía»[9]. Gracias a él se convirtió en costumbre no remitirse, para las cuestiones de fe, sólo a las Sagradas Escrituras, sino también a citas adecuadas o a recopilaciones de ellas, extraídas de textos anteriores, reconocidas por la Iglesia y apoyadas, sobre todo, por la autoridad del gran Atanasio. Así se explica su propia producción literaria, que desde sus comienzos se contentó con tomar y citar lo esencial de los antiguos doctores. Tal será en adelante el camino por el que principalmente andará la teología: «Seguir siempre las profesiones de fe de los santos Padres, debidas a la intervención del Espíritu Santo, y tener continuamente puesta la mirada en la huella de sus pensamientos»[10].

De este modo, llega a su fin la época creadora de la antigua teología. Por sus concepciones y sus métodos teológicos, Cirilo puede ser considerado como el primer escolástico bizantino. En el mundo griego, él es el último Padre de la Iglesia, el cual, por otra parte, no aspira ya al ideal patrístico. Por eso los teólogos posteriores ven en él al «guardián de la precisión»[11]; es el «sello de los Padres»[12].

CONCLUSION

FIN DE LA EPOCA DE LOS PADRES GRIEGOS

Al considerar la serie de los Padres griegos de antes y después del Concilio de Nicea, lo primero que impresiona de estos hombres es la diversidad de sus caracteres, de sus respectivas opciones, de los caminos que siguieron y de sus formas particulares de expresión. Durante tres siglos exploraron un amplio campo de la vida espiritual y, dentro de la esfera teológica, se abrieron paso, conquistaron y organizaron. No llevaron a cabo su trabajo siguiendo un plan preconcebido, pero lo realizaron con plena conciencia de la objetividad del fin común que trataban de alcanzar, sabiéndose responsables de una fe que, aunque indudablemente libre, era respetuosa con las leyes de la razón. Todos los Padres que hemos evocado se sintieron miembros de la única Iglesia «católica» y trataron de ayudar a anunciar al Dios verdadero y a la fe. La Biblia, con su testimonio de la revelación de Cristo, es a la vez para estos Padres la piedra angular, la fuente común y la regla de sus investigaciones y trabajos. Partiendo de ella, se esfuerzan en refutar los errores y en oponerse, en el interior de la Iglesia, a todo riesgo de fraccionamiento y desintegración. Pero al mismo tiempo se vuelven hacia el «exterior», hacia el mundo y sus problemas morales y filosóficos: todo debe ser conquistado por el Logos de Dios, transfigurado por él y recapitulado en él. La teología de estos Padres, al mismo tiempo antiherética y misionera, polémica y apologética, es también «filosofía». En su juvenil seguridad de vencer, a veces da la impresión de cierto candor; pero permanece viva y dinámica en la fidelidad a «lo

único necesario»; a través de las dificultades de dentro y de fuera, progresa, afirma su superioridad y triunfa sobre sus adversarios.

Evocar el fin de esta época es analizar factores múltiples, tales como la evolución del mundo y cuanto ella comporta de político, de sociológico, de cultural y hasta de biológico. Por otra parte, no es posible nunca fijar el término de cualquier período histórico. En nuestra introducción ya rozábamos este problema, y en el curso de nuestra exposición hemos tratado de hacer resaltar las condiciones psicológicas que determinan el magisterio de la Iglesia. La conciencia teológica y la función eclesial de los Padres conocieron una lenta transformación, impuesta a la vez por la evolución histórica y por una necesidad lógica interior, pero debida esencialmente al trabajo de estos hombres y a lo que de él se derivaría para la vida de la Iglesia. Esto es lo significativo, determinante y fundamental. Al principio, la fe en la Biblia como testimonio de la revelación divina y el respeto a la razón «natural» estaban unidos a una admisión libre de la autoridad eclesiástica y de la tradición. El estrechamiento de esos lazos y el aumento de su peso político, así como la sistematización progresiva de una herencia teológica cada vez más rica y compleja, provocaron un gradual acartonamiento en la vida espiritual y condujeron así al fin del período patrístico «clásico».

No podemos analizar las últimas décadas de esa época salvo de una manera muy esquemática. El acontecimiento histórico más rico en consecuencias fue, sin duda, la ruptura que aconteció con Constantino, al crearse la Iglesia del Imperio, íntimamente unida a la vida pública. Esa Iglesia implicaba nuevos lazos político-jurídicos que reforzaban la tendencia más antigua; también iban a provocar peligrosas complicaciones por el hecho de que era necesaria una concepción más rigurosa de la unidad dogmática y de todas las decisiones

eclesiásticas. Es entonces cuando la fe de Nicea toma en Oriente el sentido de una obligatoria norma dogmática y jurídica para toda la Iglesia. La ortodoxia nicena venció bajo este signo. Tanto Atanasio como Basilio se refieren incansablemente a la decisión de Nicea, pero a la vez quieren atenerse a las definiciones de ese concilio y dejar a un lado toda nueva formulación dogmática. En Efeso se mantuvo el año 431 fidelidad al viejo Símbolo que el Concilio de Constantinopla del 381 se había contentado con enmendar. Todavía en Calcedonia, el año 451, se entabló una lucha, al final inútil, para impedir la proclamación de una nueva fórmula de fe. Por otra parte, la Iglesia se aplicaba desde hacía tiempo a precisar y hacer accesible la noción aún vaga de una tradición «antigua» y normativa. Teodosio el Grande fue el primero en emprender este camino, cuando encargó, en 380-381, la reorganización de la Iglesia oriental a un grupo de teólogos cuyas decisiones debían ser impuestas a todos. Poco después, el año 383, se tomó como referencia a los Padres ya desaparecidos, quienes, por haber enseñado la verdad ortodoxa, eran reconocidos como doctores de la Iglesia. Más tarde esta práctica, bastante rudimentaria, se reveló insuficiente. Se eligieron entonces ciertos escritos normativos de Atanasio y de otros doctores y Padres, escritos que adquirieron valor de regla de fe. Pero esos textos pronto fueron reemplazados, a su vez, por «florilegios», recopilaciones más accesibles de citas dogmáticas, compuestas según las cambiantes necesidades de la política teológica. Los «florilegios» contenían textos antiguos, pero a menudo arbitrariamente aislados de su contexto; también incluían gran número de citas truncadas y hasta totalmente inventadas. Cirilo de Alejandría se distinguió en el arte de utilizar estas antologías y de conferirles autoridad. En la misma época, y por razones prácticas análogas —una mayor facilidad técnica—, el empleo de recopilaciones parecidas apareció en la jurispruden-

cia. La ordenanza imperial del año 426, llamada «de las citas», obligaba a los hombres de leyes a emplear fórmulas precisadas por autoridades reconocidas del pasado. La condena que dictó Justiniano contra Orígenes el año 543 marcó el último esfuerzo del Estado y de la Iglesia por homogeneizar la tradición.

En esas circunstancias, pocos teólogos tienen el valor y la capacidad para entregarse a una investigación y una enseñanza personales. Quien quiere decir algo nuevo no puede hacerlo si no es bajo una falsa bandera. Así, los apolinaristas de fines del siglo IV arroparon su literatura, que había sido condenada, bajo el nombre de san Atanasio. Hacia los últimos años del siglo V, un monofisita se valió del nombre de Dionisio Areopagita, discípulo de los Apóstoles [1], para divulgar sus pensamientos místicos y neoplatónicos sobre la Iglesia y la liturgia. Sus escritos fueron declarados inauténticos en un sínodo que se reunió en 532, en Constantinopla; pero, a pesar de todo, acabaron adquiriendo notoriedad.

Al sacralizar de esa manera la tradición eclesial se corría el inevitable riesgo de arrinconar a la Biblia cada vez más; la teología oficial ya no seguiría estando bajo la acción de su fermento revolucionario. En los comienzos del movimiento monástico, es cierto, la Biblia se convierte en la fuente nueva e inmediata; pero, paralelamente, los monjes desconfían de toda dogmática y de toda teología metódica. Simeón de Mesopotamia, muerto al final del siglo IV, jefe del movimiento mesaliano y el más eminente crítico de la evolución de su época, será acusado de herejía y sobrevivirá sólo bajo el falso nombre de Macario.

Además, la confusión y la complicación se deslizan hacia el seno de la tradición dogmática. La ficción de una unidad ininterrumpida contradice la verdad y sólo puede afianzarse mediante un derroche de sagacidad formalista. En este aspecto, la obra del Concilio de

Calcedonia fue funesta. En efecto, en este concilio, la teología alejandrina, que veinte años atrás triunfara en Efeso, sufrió una abrumadora derrota. Pero tal fracaso fue hábilmente disimulado con las manifestaciones desbordantes con que Calcedonia rodeó a Cirilo, el vencedor de Efeso, calificado de doctor de la Iglesia, mientras se alababa con él al papa León de Roma, el cual, sin embargo, no se le parecía en nada. Pronto, a la hora de interpretar las tesis de Calcedonia, el conflicto estalló de nuevo y no se resolvió hasta cien años después, en tiempo de Justiniano, y en un sentido favorable al monofisismo, lo que, históricamente hablando, parece absurdo. Esta solución adquirió valor de dogma con ocasión de otro concilio ecuménico, celebrado en Constantinopla el año 553.

Dificultades semejantes y construcciones no menos ingeniosas habían aparecido al mismo tiempo en las tesis y métodos de la filosofía y en los postulados de la sistematización dogmática y teológica. Los más antiguos Padres de la Iglesia habían sido todos platónicos más o menos puros; la doctrina de la Trinidad, sobre todo, fue concebida en su origen con un espíritu platónico o neoplatónico. Durante los siglos V y VI se impondrá cada vez más, sin embargo, la lógica de Aristóteles y se combinará, tanto dentro de la teología como fuera de ella, con las tradiciones neoplatónicas. Así nace un sistema intelectual de enorme complejidad, que, aunque no posee vida propia, es susceptible de fundar cualquier proposición metafísica y teológica.

Todas estas mutaciones conducen a la escolástica bizantina, teología científica «cercada de siete murallas» que sólo pueden franquear las personas más cultas, monjes y clérigos. Parece extraordinario que en el centro de tal ciudadela pudiera un hombre como Máximo el Confesor (580-662), sólo mediante la fuerza de su fe, llegar a hacerse comprender por todo el pueblo, hasta el punto de remover a toda la Iglesia y hacer re-

conocer los errores etéreos del monoteletismo como contrarios a la fe. Normalmente, la piedad viva no está menos impregnada de dogmatismo. Solamente después, y de manera artificial, los problemas de la mística o de las imágenes le serán relacionados, con lo cual encontrarán su solución. Nos falta por mencionar aquí a Juan Damasceno († 749), con quien se acaba la historia de la dogmática oriental. Gozando de la protección del Imperio islámico, polemiza contra el emperador de Bizancio, hostil a los iconos. Reuniendo extrañamente las ideas más sagaces y las nociones más absurdas, escribe la gran «suma» dogmática llamada *Fuente del conocimiento,* que inspirará innumerables manuales, incluso en Occidente. Este libro contiene no sólo teología propiamente dicha, sino además, bajo el título de *Dialéctica,* una introducción filosófica e histórica y también una *Historia de las herejías,* extraída de autores antiguos. Todas las cuestiones posibles se encuentran finalmente en su «justo» sitio.

La teología griega se asfixió lentamente por su propio tradicionalismo. Que admiremos, más o menos legítimamente, el refinamiento de sus análisis intelectuales, su profundidad, su ímpetu sublime, no puede cambiar en nada este juicio. Los «Padres» habían llegado a ser tan santos que no podían engendrar hijos espirituales capaces de igualar su vigor. La teología se plegó sobre sí misma, perdió el contacto directo no sólo con la Biblia, sino también con toda manifestación de vida exterior. Después de la clausura de la Escuela de Atenas, ordenada por el emperador Justiniano el año 529, los últimos filósofos paganos abandonaron el Imperio. El cristianismo pudo extenderse únicamente en las regiones en que su presencia era políticamente admitida o donde la superioridad cultural del Imperio allanaba el camino. La Iglesia fue imponente ante el Islam, y las terribles pérdidas que éste le infligió no correspondieron solamente a lo material y militar.

Mientras el mundo latino no dejó de interesarse por la evolución de la teología griega, el nuevo rumbo teológico que se inició en Occidente desde los siglos IV y V no produjo, curiosamente, ningún efecto en Oriente. Quizá la teología latina, sabiéndose lejos de los orígenes, obligada a estar atenta a lo que en otras partes se hacía y tomando conciencia de su auténtica particularidad histórica, encontró la fuerza para crearse una vida autónoma, aunque en sus comienzos había sido en todo deudora de los griegos. Estos se hallaban, desde hacía mucho tiempo, en el ápice del conocimiento. Encerrada en su ámbito geográfico y lingüístico, su Iglesia descansaba en su propia perfección, convencida de no haber modificado ni roto el indestructible acuerdo con los Apóstoles y los antiguos Padres, cuyas obras admiraba, y sin advertir hasta qué punto habían cambiado sus propias tareas. Salvaguardó la herencia espiritual de los Padres, sí, pero no supo renovarla.

CRONOLOGIA

138-161.	Antonino Pío.	144.	Marción rompe con Roma.
161-180.	Marco Aurelio.	*ca.* 165.	Muerte de Justino.
		177-178.	Ireneo, obispo de Lyon.
202.	Septimio Severo prohíbe el proselitismo cristiano.	202-203.	Clemente abandona Alejandría; Orígenes, director de la escuela catequística de Alejandría.
		230-231.	Orígenes se traslada a Cesarea de Palestina.
		235.	Hipólito de Roma.
250-251.	Persecución de Decio.		
		253-254.	Muerte de Orígenes.
257-259.	Persecución de Valeriano.		
		ca. 270.	Muerte de Gregorio Taumaturgo.
303.	Comienza la gran persecución de Diocleciano.		
		309?	Muerte de Pánfilo.
324.	Constantino el Grande, único emperador.		
325.	Concilio de Nicea.		
		328.	Atanasio, obispo de Alejandría.
337.	Muerte de Constantino.		
		339.	Muerte de Eusebio de Cesarea.
		356.	Muerte de Antonio a los ciento cinco años.
361-363.	Juliano el Apóstata.		
		373.	Muerte de Atanasio.

379-395. Teodosio el Grande.

381. Concilio de Constantinopla.

395-408. Arcadio.

403. Sínodo de la Encina.

408-450. Teodosio II.

431. Concilio de Efeso.

451. Concilio de Calcedonia.

379. Muerte de Basilio el Grande.

389-390. Muerte de Gregorio de Nacianzo.

394. Muerte de Gregorio de Nisa.

398. Crisóstomo, obispo de Constantinopla.

407. Muerte de Crisóstomo.

410. Sinesio, obispo de Tolemaida.

412. Cirilo, obispo de Alejandría.

415. Asesinato de Hipatia.

444. Muerte de Cirilo de Alejandría.

BIBLIOGRAFIA *

La edición más completa y crítica de las obras de los primeros Padres griegos sigue siendo la iniciada por la Academia de Berlín, *Die grieschischen christlichen Schriftsteller* (Leipzig 1897ss). Para los que faltan es preciso acudir a Migne, *Patrologia Graeca* (1857ss). Deben tenerse en cuenta igualmente la *Patrologia Orientalis,* ed. por R. Graffin y F. Nau (París 1903ss) y la *Patrologia Siriaca,* ed. por R. Graffin (París 1894-1926). La colección *Sources Chrétiennes* (París 1941ss), ed. por H. de Lubac y J. Daniélou, ha publicado numerosos textos en forma bilingüe,, original y francés. Eso mismo ha realizado la BAC con las obras de Juan Crisóstomo y algunos trabajos de Orígenes.

OBRAS GENERALES SOBRE LOS PADRES

Aparte de algunas obras antiguas como J. A. Onrubia, *Patrología o estudio de la vida y de las obras de los Padres de la Iglesia* (Palencia 1911), y E. Monegal Nogués, *Compendio de patrología y patrística para uso de los seminarios* (Barcelona [3]1913), existe en español una serie de libros que pueden manejar nuestros lectores: O. Bardenhewer, *Patrología* (Barcelona 1970); B. Altaner, *Patrología* (Madrid [2]1962), y J. Quasten, *Patrología* (I, Madrid [2]1968; II, Madrid [2]1973; falta en castellano todavía el tomo III).

HISTORIA DE LOS DOGMAS

Existen numerosas historias de los dogmas. La primera, todavía fundamental, es la de A. von Harnack, *Lehrbuch der Dog-*

* El autor de este libro publicó, con muy buen criterio, en la edición original, una sucinta bibliografía acomodada al lector alemán. Siguiendo esa misma línea, ha juzgado oportuno el editor español acomodar esta bibliografía a nuestros lectores, otorgando más importancia a las ediciones y obras en francés, italiano y español, que en todo momento le resultarán más asequibles.

mengeschichte I-III (Tubinga [4]1910, nueva ed. fotomecánica [5]1931). Para el lector español citaremos: J. Tixeront, *Histoire des Dogmes* (París 1936ss); la breve, pero muy útil, *Histoire du dogme,* del P. H. Rondet (París 1970) y sobre todo la versión española por fascículos (Madrid 1973ss) del *Handbuch der Dogmengeschichte,* 5 vols. (Friburgo de Br. 1956ss), dirigido por M. Schmaus, A. Grillmeier y L. Scheffczyk. No será el más importante una vez concluido, sino que se trata de la respuesta católica al manual de Harnack. Acaba de publicarse un precioso trabajo de M. Wiles sobre la formación de la doctrina en los cinco primeros siglos: *Del Evangelio al Dogma. Evolución doctrinal en la Iglesia antigua* (Ed. Cristiandad, Madrid 1974).

JUSTINO

Ediciones. No existe una buena edición de las obras de Justino. Th. de Otto las publicó en *Corpus Apologetarum,* 1-5 (Jena [3]1876-81). Las apologías las editó G. Rauschen, *S. Iustini Apologiae duae* (Bonn [2]1911), y W. Schmid prepara una edición crítica. Traducción castellana: H. Yaben, *San Justino, Apologías* (Madrid 1943); D. Ruiz Bueno, *Padres apologistas griegos* (BAC, Madrid) y *Orígenes contra Celso* (ibíd.).

Estudios. Los estudios sobre Justino aparecen de ordinario en unión de los restantes apologistas o se reducen a artículos. Citaremos: J. Geffcken, *Zwei griechische Apologeten* (Leipzig 1907); J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du second siècle* (París 1907); A. von Urgern-Sternberg, *Der traditionelle Schriftbeweis «de Christo» und «de evangelio» in der alten Kirche* (1913); M.-J. Lagrange, *Saint Justin* (París [3]1914); G. Bardy, *Justin:* «Dict. de Th. Cath.» 8 (1925) 2228-2277; J. H. Waszinck, *Bemerkungen zu Justins Lehre vom Logos spermatikós,* en *Homenaje a Th. Klauser* (Münster 1964) 380-390; H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origenes* (Londres 1966); J. de Churruca, *Un episodio de la apología de Justino y la represión de la castración en el siglo II:* «Estudios de Deusto» 14 (1966) 43-60; J. Howton, *The Theology of the Incarnation in Justin Martyr* (Berlín 1966).

IRENEO

Ediciones. PG 7; W. W. Harvey, *Sancti Irenaei ep. Lugdunensis libros quinque adversus haereses,* 2 vols. (Cambridge 1857, reimp. en 1949); en la colección «Sources Chrétiennes»

se ha iniciado una edición crítica, de la que han aparecido (1973) los libros III, IV y V del *Adversus haereses* y *Demostración de la enseñanza evangélica,* con texto bilingüe y magníficas introducciones.

Estudios. G. N. Bonwetsch, *Die Theologie des Irenaeus* (Gütersloh 1925); L. Cristiani, *Saint Irenée, évêque de Lyon* (París 1927); W. Schmidt, *Die Kirche bei Irenaeus* (Helsingfors 1934); H. von Campenhausen, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten* (1953); I. Gomá, *Ubi spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis gratia (Ireneo, «Adv. haer.» III, 24, 1)* (Barcelona 1954); H. Houssiau, *La christologie de saint Irenée* (Lovaina 1955); E. Fabri, *El bautismo de Jesús y el reposo del Espíritu Santo en la teología de Ireneo:* «Ciencia y Fe» 12 (1956) 39-64; íd., *El bautismo de Jesús y la unción del Espíritu Santo en la teología de Ireneo:* «Ciencia y Fe» 13 (1957) 7-42; íd., *El cuerpo de Cristo, instrumento de salud según san Ireneo:* «Ciencia y Fe» 13 (1957) 445-465; A. Benoît, *Saint Irenée. Introduction à l'étude de sa théologie* (París 1960); A. Orbe, *Homo nuperfactus. En torno a S. Ireneo, «Adv. haer.» IV, 38, 1:* «Gregorianum» 46 (1965) 481-544.

CLEMENTE DE ALENJANDRIA

Ediciones. PG 8-9; O. Stählin, *Die griechischen christlichen Schriftsteller,* 12 ([2]1936), 15 ([2]1939), 17 (1909), 39 (1934); el mismo Stählin los tradujo al alemán con introducciones y notas en la «Bibliothek der Kirchenväter» (Munich 1934-38); en «Sources Chrétiennes» aparecieron *El pedagogo,* I (1960), II (1965) y III (1970), y *El proléptico* ([2]1961), y se anuncian *Los Stromata.*

Estudios. W. Bousset, *Jüdisch-christlicher Schulbetrieb in Alexandria und Rom* (1915); J. Munck, *Untersuchungen über Klemens von Alexandria* (Stuttgart 1933); G. Lazzati, *Introduzione allo studio di Clemente Alessandrino* (Milán 1939); C. Mondésert, *Clement d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Écriture* (París 1944); G. Catalfamo, *S. Clemente Alessandrino* (Brescia 1951); W. Völker, *Der wahre Gnostiker nach Klemens Alexandrinus* (Berlín 1952); E. Fascher, *Der Logos-Christus als göttlicher Lehrer bei Klemens von Alexandrien* (Berlín 1961); O. Prument, *La morale de Clement et le Nouveau Testament* (París 1966).

ORIGENES

Ediciones. Las antiguas ediciones de C. de la Rue (4 vols., París 1733-59, reeditados en PG 11-77) y la de C. H. E. Lommatzsch (Berlín 1831-48) apenas se pueden utilizar hoy. La Academia de Berlín emprendió en 1899 una edición crítica, de la que han aparecido ya 12 volúmenes («Die Griechischen Christlichen Schriftsteller»). En «Sources Chrétiennes» ha aparecido buena parte de las obras en ediciones bilingües y magníficas introducciones: *Comentario al Evangelio de san Juan* I (1966) y II (1970); *Comentario sobre san Mateo* I (1970); *Contra Celso* I-IV (1967-69); *Homilías sobre san Lucas* (1962); *Homilías sobre Josué* (1960); *Homilías sobre el Cantar de los Cantares* (1966); *Disputa con Heráclides* (1960), descubierta en Toura (El Cairo) en 1941, de enorme importancia por tratarse de un escrito único en su género en toda la Antigüedad cristiana.

Estudios. E. de Faye, *Origène, sa vie, son oeuvre, sa pensée,* 3 vols. (París 1923-28); G. Bardy, *Origène* (París 1931); W. Völker, *Das Vollkommenheitsideal des Origenes* (Tubinga 1931); R. Cadieu, *Introduction au système d'Origène* (París 1932); H. Koch, *Pronoia und Paudeusis. Studien zu Origenes und sein Verhältnis zum Platonismus* (Berlín 1932); R. Cadieu, *La jeunesse d'Origène. Histoire de l'école d'Alexandrie au début du III[e] siècle* (París 1935); A. Lieske, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes* (Münster 1938); S. Bettencourt, *Doctrina ascetica Origenis* (Roma 1945); J. Daniélou, *Origène* (París 1948); K. O. Weber, *Origenes der Neuplatoniker* (Munich 1962); H. Crouzel, *Origène et la philosophie* (París 1962); F. H. Kettler, *Der ursprüngliche Sinn der Dokmatik des Origenes* (Berlín 1966); H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement and Origenes* (Londres 1966).

EUSEBIO DE CESAREA

Ediciones. PG 19-24. Edición crítica en «Die Griechischen Christlichen Schriftsteller», 8 vols. (sin concluir). Es fundamental la edición de la *Historia eclesiástica* (1903-1909), de E. Schwartz, con la traducción latina de Rufino, por T. Mommsen. Traducción alemana en la «Bibliothek der Kirchenväter» (9 vols.); francesa, de Bardy, en «Sources Chrétiennes» (París 1952-58); italiana, por G. del Ton, *Eusebio. Storia ecclesiastica* (Florencia 1943).

Estudios. E. Peterson, *El monoteísmo como problema político,* en *Tratados teológicos* (Ed. Cristiandad, Madrid 1966) 27-62 (el original es de 1935); H. Eger, *Kaiser und Kirche in der Geschitstheologie Eusebs von Caesarea:* «Zeitsch. f. Neut. Wiss.» 38 (1939) 97-115; J. Straub, *Vom Herscherideal der Spätantike* (Stuttgart 1939); D. S. Wallace-Hadrill, *Eusebios of Caisarea* (Londres 1960); A. Dempf, *Eusebios als Historiker* (Munich 1964); F. Overbeck, *Über die Antänge der Geschichtsschreibung* (Darmstadt 1965); R. Farina, *L'Impero e l'Imperatore cristiano in Eusebio de Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo* (Zurich 1966).

ATANASIO

Ediciones. PG 25-28. En 1934 inició H. G. Opitz una edición crítica, de la que publicó 2 tomos (Berlín-Leipzig 1934-35), y que continuará W. Schneemelcher. Traducción alemana en la BKV, 2 vols. (Kempten 1872-75); francesa, por Lebon, Camelot y Szymusiak, en «Sourc. Chrét.» (1947-58). Será muy útil la consulta de G. Müller, *Lexicon Athanasianum* (Berlín 1944-52).

Estudios. E. Schwartz, *Zur Geschichte des Athanasius* (1904-1911, reimpreso en *Gesammelte Schriften* III, Berlín 1959); G. Bardy, *Saint Athanase* (París [3]1925); K. F. Hagel, *Kirche u. Kaisertum in Lehre und Leben des Athanasius* (Giessen 1933); L. Bouyer, *L'incarnation et l'Église, corps du Christ, dans la théologie de saint Athanase* (París 1943); F. L. Cross, *The Study of St. Athanasius* (Oxford 1945); H. Dörries, *Die Vita Antonii als Geschichtsquelle:* «Nachr. der Ges. der Wiss.» 14 (Gotinga 1949) 359-410; L. Bouyer, *Le Vie de St. Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif* (St. Wandrille 1950); J. N. D. Kelly, *The Athanasian Creed* (Londres 1964); J. Roldanus, *Le Christ et l'homme dans la théologie d'Athanase* (Leiden 1968).

BASILIO EL GRANDE

Ediciones. PG 29-32. Falta una edición crítica de sus obras, al igual que un buen estudio sobre su persona y obra. Traducción alemana en BKV [2]1925 (2 vols.); francesa, de B. Pruche, *Sobre el Espíritu Santo* («Sourc. Chrét.» [2]1968), y de Giet, *Homilías sobre el Exámeron* (ibíd., 1968); española: *San Basilio. Cómo leer la literatura pagana* (Neblí. Clásicos de la Espiritualidad); L. del Páramo, A. de Laico y P. Oliver, *Homilías escogidas de san Basilio el Grande* (Biblioteca de Autores Griegos y Latinos; Barcelona 1915).

Estudios. W. K. L. Clarke, *St. Basil the Great* (Cambridge 1913); M. G. Murphy, *Saint Basil and Monasticism* (Washington 1930); B. Schwebe, *Basilius der Grosse als Theologe* (Nimega 1943); G. F. Reilly, *Imperium and Sacerdocium according to St. Basil the Great* (Washington 1945); E. Amand, *L'ascèse monastique de saint Basile. Essay historique* (París 1949); H. Dörries, *De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas* (Gotinga 1956); A. Benito y Durán, *El discurso de san Basilio a los jóvenes sobre el modo de leer con utilidad los libros de los gentiles* (Cuenca 1959); íd., *El nominalismo arriano y la filosofía cristiana: Eunomio y san Basilio:* «Augustinus» 5 (1960) 206-226; íd., *El trabajo manual en la Regla de san Basilio:* «Teología Espiritual» 15 (1971) 317-358.

GREGORIO NACIANCENO

Ediciones. PG 35-38, que reproduce la de los Maurinos (París 1778-1840). No existe una edición crítica. Traducción alemana en BKV (1928-1939); francesa, de P. Gallay, *Grégoire de Nacianze. Textes choisis,* 2 vols. (París 1941); española, de L. del Páramo, *Homilías de san Gregorio Nacianceno* (Obras escogidas de patrología griega [Barcelona 1916]); A. Barriales, *Gregorio Nacianceno. Pastoral del sacerdote* (Salamanca 1960).

Estudios. M. Guignet, *Saint Grégoire de Nacianze. Orateur et épistolier* (París 1911); E. Fleury, *Hellénisme et christianisme: Saint Grégoire de Nacianze et son temps* (París 1930); P. Gallay, *La Vie de saint Grégoire de Nacianze* (Lyon 1943); B. Wyss, *Gregor von Nazianz. Ein griechisch-christlicher Dichter des 4. Jahrhunderts:* «Museum Helveticum» 6 (1949) 177-210; J. Plagnieux, *Saint Grégoire de Nacianze théologien* (París 1951); P. Tena, *Celebración eucarística. Elementos e ideología de la celebración en San Gregorio Nacianceno:* «Cuadernos de Teología» 1 (1953) 59-84; D. Ruiz, *La homilía como forma de predicación:* «Helmántica» 7 (1956) 79-111; P. Gallay, *Grégoire de Nacianze* (París 1959); D. F. Winslow, *The Concept of Salvation in the Writings of Gregory of Nazianzus* (Harvard, Mass. 1966); F. Rudasso, *La figura di Cristo in S. Gregorio Nazianzeno* (Roma 1968).

GREGORIO NISENO

Ediciones. PG 44-46. En 1921 inició W. Jaeger una edición crítica, a la que consagró toda su vida, y hoy continúan H. Dör-

ries y H. Hörner. Aparecieron ya 9 vols. (Berlín 1921, Leiden 1970). Traducción alemana en BKV, 4 vols. (Leipzig 1858-59); francesa, en «Sourc. Chrét.»: *Vida de Moisés,* por J. Daniélou ([3]1968), y *Vida de santa Macrina,* por P. Maraval (1971).

Estudios. H. U. von Balthasar, *Présence et Pensée. Essais sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse* (París 1942); J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse* (París 1944, [2]1954); A. Lieske, *Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa* (Münster 1948); R. Leys, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse. Esquisse d'une doctrine* (Bruselas-París 1951); J. Gaïth, *La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse* (París 1953); W. Völker, *Gregor von Nyssa als Mystiker* (Wiesbaden 1955); J. Daniélou, *Saint Grégoire de Nysse dans l'histoire du monachisme* (París 1961); íd., *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse* (Leiden 1970); F. Mateo Seco, *Sacerdocio de los fieles y sacerdocio ministerial en san Gregorio de Nisa:* «Teología del Sacerdocio» 2 (1970) 49-92.

SINESIO DE CIRENE

Ediciones. PG 66, 1021-1756, es la única completa. Para las *Cartas* es mejor la de R. Herscher, *Epistolographi Graeci* (París 1873) 638-739, y para los *Himnos,* la de N. Terzaghi, *Synesius, Himni et Opuscule,* 2 vols. (Roma 1939-44). Traducción francesa de H. Druon, *Oeuvres de Synésius* (París 1878); italiana, de A. Casini, *Sinesio de Cirene. Tutte le opere* (Milán 1970).

Estudios. G. Grützmacher, *Synesios von Kyrene, ein Charakterbild des Hellenentums* (Leipzig 1913); J. C. Pando, *The Life and Times of Synesios of Cyrene* (Washington 1940); C. Lacombrade, *Synésius de Cyrène, hellène et chrétien* (París 1951); H. I. Marrou, *Synesius of Cyrene and Alexandrinian Neoplatonism: The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century,* en *Essays,* ed. por A. Momigliano (Oxford 1963) 126-150; St. Andres, *Die Versuchung des Synesios* (Munich 1971).

JUAN CRISOSTOMO

Ediciones. PG 47-64, que reproduce la de B. de Montfaucon, 13 vols. (París 1718-1738). No existe edición crítica. Traducción alemana en BKV, 10 vols. (Kemptent [2]1915-37); española, de R. Ramírez Torres, *Obras completas de san Juan Crisóstomo,* 3 vols. (México 1965-66).

Estudios. C. Baur, *Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, 2 vols. (Munich 1929-30); A. Carrillo de Albornoz, *San Juan Crisóstomo y su influencia social en el Imperio Bizantino en el siglo IV* (Madrid 1934); F. Bauer, *Des hl. Johannes Chrysostomus Lehre über den Staat und die Kirche* (Viena 1946); A. Moulard, *Saint Jean Chrysostome, sa vie, son oeuvre* (París 1949); G. Fittkan, *Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus* (Bonn 1953); A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie* (París 1959); S. Verosta, *Johannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe* (Viena 1961); H. Tardiff, *Jean Chrysostome* (París 1963); P. Rentink, *La cura pastorale in Antiochia nel IV secolo* (Roma 1970); Ph. Rancillac, *L'Église, manifestation de l'Esprit chez saint Jean Chrysostome* (Beirut 1970).

CIRILO DE ALEJANDRIA

Ediciones. PG 68-77, reimpresión de la edición de J. Aubert, 6 vols. (París 1638). Los estudios antinestorianos se encuentran también en E. Schwartz, *Acta conciliorum oecumenicorum. Concilium universale Ephesinum* I, vols. 1-5 (Berlín-Leipzig 1927-30). Traducción alemana de O. Bardenhewer en BKV², 12 (1935).

Estudios. No existe una exhaustiva biografía de Cirilo. Entre los mejores estudios citaremos: J. N. Hebensberger, *Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien. Eine Analyse ihres philosophischen Ertrags* (Ausburgo 1927); P. Renaudin, *La théologie de saint Cyrille* (Tongerloo 1937); H. du Manoir de Jauye, *Dogme et spiritualité chez Saint Cyrille d'Alexandrie* (París 1944); J. Liébaert, *La doctrine christologique de Saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne* (Lille 1951); A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament* (Roma 1952); H. M. Diepen, *Aux origines de l'anthropologie de Saint Cyrille d'Alexandrie* (Brujas 1957); W. J. Burghardt, *The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria* (Washington 1957); J. M. Armendáriz, *El nuevo Moisés. Dinámica cristocéntrica en la tipología de Cirilo de Alejandría* (Madrid 1962); R. L. Wilken, *Judaism and the Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology* (New Haven 1971).

NOTAS

Introducción

[1] F. Overbeck, *Über die Anfänge der patristischen Literatur:* «Historische Zeitschrift» 48 (1882) 418.
[2] Véase, en esta misma colección, la obra de H. von Campenhausen, *Los Padres latinos.*

Cap. I

[1] *Dial.,* 2,2.
[2] *Ibíd.,* 7,1.
[3] *Apología* I, 46.
[4] *Act. Just.,* 3.
[5] *Apología* II, 8,3.
[6] *Ibíd.,* I, 2,1.
[7] *Ibíd.,* 2,2.
[8] *Act. Just.,* 2,3.
[9] *Ibíd.,* 4,8.
[10] Tertuliano, *Adv. Val.,* 5.

Cap. II

[1] *Hist. Ecles.* V, 26.
[2] *Ibíd.,* 24,11.
[3] *Adv. haer.* IV, 20,7.
[4] *Ibíd.* III, 3,3.
[5] *Demostración,* 95.

Cap. III

[1] *Die antike Kunstprosa* (1898) 549.
[2] *Strom.* III, 48,3.
[3] *Ibíd.* I, 28.
[4] *Ibíd.,* 7,3.
[5] *Ibíd.* VI, 80,5.
[6] *Pedagogo* II, 119,2.
[7] Eusebio, *Hist. Ecles.* VI, 11,5s.
[8] *Ibíd.,* 14,8s.

CAP. IV

[1] *Hist. Ecles.* VI, 2,2.
[2] Eusebio, *Hist. Ecles.* VI, 19,7s.
[3] *In Ezech. hom.*, 3,3.
[4] *De principiis* IV, 16.
[5] *In Lev. hom.*, 5,1.
[6] Gregorio Taumaturgo, XV, 175.
[7] Eusebio, *Hist. Ecles.* VI, 23,2.
[8] *Ibíd.*, 21,3.
[9] *Comment. in Johan.* VI, prol. 9.
[10] Eusebio, *Hist. Ecles.* VI, 39,5.

CAP. V

[1] *Hist. Ecles.* I, 2,17-19.
[2] *Praep. evang.* I, 4.
[3] *Demonstr. evang.* I, 8,29s.
[4] *Hist. Ecles.* I, 1,3.
[5] *Ibíd.* I, 1,7.
[6] *Ibíd.* X, 4,53.
[7] *Laus Const.*, 8.
[8] *Vita Const.* II, 61.
[9] Sócrates, *Hist. Ecles.* I, 23.
[10] *Decreto gelasiano,* 5,22.

CAP. VI

[1] *Apología* II, 59,5.
[2] *Contra gentes,* 40.
[3] *De decr.*, 27,1; *Cartas a Serapión,* 4,9.
[4] *Hist. Arian.*, 45,4.
[5] *Ibíd.*, 52,3.
[6] *De morte Ar.*, 3,3.
[7] Rufino, *Hist. Ecles.* I, 34.
[8] Gregorio de Nacianzo, *Discursos,* 21,26.
[9] Juan Mosco, *Prado espiritual,* 40.
[10] *Lehrbuch der Dogmengeschichte* II ([4]1909) 224.

CAP. VII

[1] *Römische Geschichte* V, cap. 8.
[2] Gregorio de Nacianzo, *Discursos,* 43,12.

[3] *Ibíd.*, 43,11.
[4] *Ibíd.*, 43,21.
[5] *Ep.* 14, *ad Greg.*
[6] Gregorio de Nacianzo, *Discursos,* 43,63.
[7] *Contra Sab. et Ar.*, 24,6.
[8] *Hom. in Mam. mart.*, 4.
[9] *Ep.* 133, *ad Petr. Alex.*
[10] *Ep.* 204,7, *ad Neocaes.*
[11] *Il.* IX, 698s.
[12] *Ep.* 215, *ad Euseb. Sam.*
[13] *Tratado del Espíritu Santo,* 1
[14] *Ep.* 140,2, *ad eccl. Ant.*
[15] *Ep.* 28,1, *ad eccl. Neocaes.*

Cap. VIII

[1] *Discursos,* 1,17.
[2] *Poemas* II, 2,8, *ad Seleucum,* 245ss.
[3] *Discursos,* 6,22.
[4] *Ibíd.,* 6,11.
[5] *Ibíd.,* 4,6.
[6] *Ibíd.,* 4,30.
[7] *Ibíd.,* 2,7.
[8] *Poemas* I, 1,11.
[9] *Discursos,* 1-2.
[10] *Ibíd.,* 2.
[11] *Ibíd.,* 3,1-5.
[12] *Ibíd.,* 6,20.
[13] *Ibíd.,* 3,7.
[14] *Ep.* 58,1, *ad Basil.*
[15] *Poemas* II, 1,11.
[16] *Ep.* 80, *ad Eudoxium.* Reproducimos el texto completo de la misiva, notable por su estilo.
[17] Cf. *supra,* 122.
[18] *Poemas* II, 1,39.

Cap. IX

[1] *Ep.* 13,4, *ad Liban.*
[2] *Discurso sobre los 40 mártires (PG* 46, 776*A).*
[3] *De opificio hominis (PG* 44, 125*B).*
[4] *Homilías sobre el Cantar,* 7 *(PG* 44, 935*B).*
[5] Gregorio de Nacianzo, *Ep.* 11, *ad Greg.*
[6] *Sobre la virginidad,* 3 (PG 46, 325).

[7] Basilio, *Ep. 225, ad Demosth.*
[8] *Vida de Macrina (PG 46, 981B).*
[9] *Ep. 2,11, ad Censit.*
[10] *Vida de Moisés (PG 44, 360C).*
[11] *De beatitud.*, 6 *(PG 44, 1269C).*
[12] *Homilías sobre el Cantar*, 12 *(PG 44, 1020B).*
[13] *Ibíd. (PG 44, 1025D).*
[14] *Ibíd.*, 11 *(PG 44, 977C).*
[15] Gregorio de Nacianzo, *Discursos*, 27,10.
[16] *Adv. Eunom.* III, 10,9.
[17] *Ibíd.*, 2,98.

Cap. X

[1] *Ep.* I, 1, *ad Nicand.*
[2] *Sobre los sueños*, 18.
[3] *Ep.* 105, *ad fratrem.*
[4] *Ep.* 136, *ad fratrem.*
[5] *Ep.* 154, *ad philos. magist.*
[6] *Himnos*, 1,8-11.
[7] *Ep.* 147, *ad Johan.*
[8] *Ep.* 96, *ad Olymp.*
[9] *Ep.* 11, *ad presb.*
[10] *Ep.* 105, *ad fratrem.*
[11] *Ep.* 11, *ad presb.;* 96, *ad* **Olymp.**

Cap. XI

[1] *De sacerd.* I, 3.
[2] *De compunct.* I, 6.
[3] *Adv. oppugn.*, 3,14.
[4] *De sacerd.* VI, 5.
[5] Act 11,26.
[6] Cf. *supra*, 140s.
[7] *Hom. in Genes.*, 28,1.
[8] *Hom. post terrae motum* (PG 50, 713s).
[9] *Hom. de poen.*, 6,1.
[10] *Hom. de stat.*, 2,1.
[11] *Ibíd.*, 1,12.

Cap. XII

[1] *Ep.* 81 (PG 77, 737).
[2] *Ep.* 10 (ACO I, 1).

[3] *ACO* I, 5.
[4] *Ibíd.*, 4.
[5] *Ibíd.*, 2.
[6] *Ibíd.*, 1,3.
[7] *Ibíd.*, 4.
[8] *De fide recta ad imper.* (*ACO* I, 1,1).
[9] *De symb.*, 4 (*ACO* I, 4,4).
[10] *Ep.* 17,3 (*ACO* I, 1,1).
[11] Eulog. Al., en Focio (*Bibl. cod.*, 230).
[12] Atanasio Sin., *Viae dux*, 7.

CONCLUSIÓN

[1] Areopagita, *Ap.* 17,34.